ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

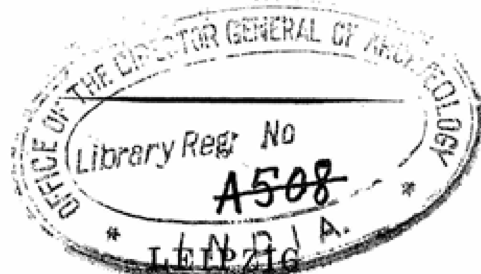
HERAUSGEGEBEN

VON

DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.
A. BAUMSTARK
HONORARPROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN
BUITENGEWOON HOOGLEERAAR DER R. K. UNIVERSITEIT NIJMEGEN

NEUE SERIE · ZWÖLFTER BIS VIERZEHNTER BAND

(FÜR DIE JAHRE 1922/24)



LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1925

INHALT.

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Drei Begräbnisgesänge Narsais.

Kritische Ausgabe im Anschluß an den Nachlaß K. Mackes und Übersetzung

von

P. Maternus Wolff O. S. B.

Der am 9. September 1915 zu Siegburg bei Bonn verstorbene Professor Dr. Karl Macke hinterließ ein ziemlich umfangreiches syrisch-lateinisches Manuskript: *Narsetis Syri Nestoriani carmina quae supersunt e codicibus manuscriptis primus syriace edidit, latine vertit, annotationibus instruxit Carolus Macke.* Ein Datum trägt diese Arbeit nicht; da aber Macke gelegentlich noch ZDMG 1874 anführt, ist sie jedenfalls nicht vor 1875 entstanden[1]. Warum diese Carmina nicht im Druck erschienen, konnte ich nicht erfahren. Macke erzählte mir einmal bei einem Besuch in Siegburg, daß er noch mehrere Veröffentlichungen aus dem Syrischen beabsichtige[2], daß aber andere Arbeiten ihm keine Zeit dazu ließen. Vielleicht wollte er auch an der lateinischen Übersetzung und am Apparat noch feilen und verbessern. Hier begegnen uns nämlich verschiedene Lücken, auch Zusätze und Verbesserungen aus späterer Zeit und von anderer Hand[3]. Das Manuskript umfaßt acht Nummern:

1. *Carmen de mysteriis ecclesiae et de baptismo.* Anfang: ܥܕܬܐ ܫܠܝܚܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܟܠܗ ܠܟ ܡܢܟ. Das Lied zählt 520 Verse.

2. *Lux ortus Christi.* Anfang: ܢܘܗܪܐ ܕܕܢܚܗ ܕܡܫܝܚܢܐ. Es umfaßt zwölf Strophen mit je vier Versen.

3. *Laus sit bono.* Anfang: ܫܘܒܚ ܠܛܒܐ ܕܚܒܒ ܠܓܢܣܢ. 16 Strophen zu je zwei Versen.

4. *Capitulum in sepultura uniuscuiusque.* Anfang: ܡܝܬܐ ܗܘ ܡܘܬܐ ܡܫܡܫܢ. 14 Strophen zu je acht Versen.

[1] Im Jahre 1882, als Macke die „*Hymnen aus dem Zweiströmeland*" herausgab, arbeitete er jedenfalls noch an den *Carmina Narsetis*; vgl. Vorrede S. XIII.

[2] Von Macke waren erschienen: *Syrische Lieder gnostischen Ursprungs. Eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasacten.* Tübinger Theol. Quartalschrift, 56. Jahrg. 1874, 1—70; *Hymnen aus dem Zweiströmeland. Dichtungen des hl. Ephrem des Syrers*, Mainz 1882; *Ephrems des Syrers, Hymnencyklus von Tod und Teufel*; „Gottesminne", 3. Jahrg. 1905.

[3] Die Handschrift wurde mir von den Erben Mackes, insbesondere durch die Bemühungen seines Schwiegersohnes, des Herrn Oberlehrers Dr. Jos. Schoenenberg in Aachen in liebenswürdiger Weise überlassen.

5. *Capitulum in sepultura uniuscuiusque.* Anfang: ܠܐ ܬܒܟܘܢ ܠܝ ܚܒܪ̈ܝ ܕܥܠ ܡܫܘܡܫܘܬܐ. 36 Strophen zu je zwei Versen.

6. *Capitulum in sepultura mulierum.* Anfang: ܠܒ̈ܢܬ ܐܘܠܨܢܐ ܕܡܐ ܠܝ ܕܐܒܟܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܘܕܐ. 33 Strophen zu je zwei Versen.

7. Fragment eines Scholion zu Num. 6, 3. Anfang: ܚܡܪܐ ܕܥܢܒ̈ܐ. Vier Zeilen.

8. *Oratio ante praefationem in tribus missis Nestorianorum.* Anfang: ܡܪܝܐ ܐܠܗܢ. Vier Zeilen.

Zu den *Carmina* 4—6, den ܥܘܢܝ̈ܬܐ, bemerkt Macke, sie seien „*typis omnino nondum vulgata*". Das traf für die Zeit, da Macke schrieb, zu. Seither sind dieselben aber mehrmals im Druck veröffentlicht worden, und zwar in:

1. ܟܬܒܐ ܕܬܫܡܫܬܐ, *Manuel de Piété*, von P. Paul Bedjan C. M. Paris, 1. Aufl. 1886; 2. Aufl. 1893. B. gibt die beiden *carmina* 4 und 5 *(capitulum in sepultura uniuscuiusque)*[1].

2. ܬܟܫܦܬܐ ܕܥܢܝ̈ܕܐ ܥܠ ܐܝܟ ܥܝܕܐ ܕܥܕܬܐ ܡܕܢܚܝܬܐ ܕܣܘܪ̈ܝܝܐ ܡܪ̈ܕܝܢܐ ܕܝܬܗܘܢ ܕܟܠܕ̈ܝܐ. Mosul, Druckerei der Dominikanér 1907.

3. ܟܬܒܐ ܕܬܟܫܦܬܐ ܕܥܠ ܥܢܝ̈ܕܐ, St. Josephsdruckerei im Kloster Mananam (Malabar-Ritus) 1882.

4. ܬܘܕܝܬܐ ܕܥܢܝ̈ܕܐ ܬܚܝܬ ܟܠܝܠܐ. *Urmiae, Typis Missionis Archiepiscopi Cantuarensis* 1900.

Diese in Europa wenig bekannten Ausgaben dienen rein praktischen Zwecken; wissenschaftlichen Wert haben sie nicht. Doch gebe ich der Vollständigkeit halber im Apparat die abweichenden Lesarten derselben.

Der Syrische Text der *Carmina* stammt nach einer Angabe Mackes aus einer von dem Syrer P. Jos. Guriel in Rom genommenen Abschrift eines *Codex Vaticanus*[2]. Leider erfahren wir aber nirgends, welcher *Codex Vaticanus* gemeint ist. Es kommen wohl nur die *Codd. Vat. Syr. 61, Vat. Syr. 308* und *Borg. Syr. 12* in Betracht[3]. Die Kollation läßt es aber als unwahrscheinlich erkennen, daß eine dieser Hss. als Vorlage gedient habe, vielmehr wird P. Guriel seinen Text einer anderen Hs., etwa im Privatbesitze eines in Rom anwesend gewesenen Orientalen, entnommen haben.

Das dritte *Carmen, capitulum in sepultura mulierum*, findet sich

---

[1] In der 2. Aufl., S. 667 f. gibt B. noch einen ܥܘܢܝܬܐ ܕܝܠܕ̈ܐ.

[2] Nur das *carmen de mysteriis ecclesiae et de baptismo* wurde einer Handschrift zu Mosul entnommen.

[3] Der Hochwürdigste Herr Abt von Scheyern, Dr. Simon Landersdorfer hatte, noch als Professor an S. Anselmo zu Rom, die große Güte, das Manuskript Mackes mit diesen drei Hss. zu vergleichen und mir die abweichenden Lesarten mitzuteilen. Dafür möchte ich S. Gnaden auch an dieser Stelle den gebührenden Dank abstatten. (Über B 89 s. unten.)

außerdem noch im Berliner *Ms. Orient. fol. 1200*, Bl. 120[b]—121[b][1]. Bei der Kollationierung der Hs. Macke mit dem Berliner Ms.[2] ergab es sich, daß letzteres außer einigen kleineren Abweichungen ein Mehr von zehn Strophen enthält. Diese sind sicher ursprünglich, denn sie ergänzen den Text sehr glücklich, der ohne sie als lückenhaft erscheint. Darum lege ich für das dritte *Carmen* den Berliner Text der Ausgabe zugrunde.

Dieses dritte *Carmen* verrät eine große Vertrautheit mit der 78. Homilie des heiligen Johannes Chrysostomus über das Matthäus-Evangelium[3], indem Narsai ganz wie Chrysostomus das Öl in den Lampen der zehn Jungfrauen von den Werken der Barmherzigkeit erklärt. Da Chrysostomus gut 100 Jahre vor Narsai lebte und seine Werke zur Zeit des Nisibeners schon weiter bekannt sein konnten, so ist eine Beeinflussung des letzteren durch den heiligen Erzbischof von Konstantinopel immerhin möglich, ja es wäre denkbar, daß die Schriften des Chrysostomus an den Schulen zu Edessa und Nisibis häufige Verwendung fanden. Vielleicht würde es sich der Mühe verlohnen, auch in den übrigen Liedern Narsais Chrysostomus-Erinnerungen aufzuspüren und so den Einfluß der Schule von Antiochia auf die von Nisibis festzustellen[4].

Von den drei Liedern, deren Text wir im folgenden bieten, ist das erste aus siebensilbigen Zeilen aufgebaut. Je vier Zeilen bilden eine Strophe, zwei Strophen ein ܥܘܢܝܬܐ, τροπάριον, von Macke mit „Responsum" (Antistrophe) wiedergegeben. Die beiden anderen Lieder haben zwölfsilbige Zeilen, von denen je zwei eine Strophe bilden. „In

[1] E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Erste Abteilung*, Berlin 1899, S. 185—187. Nach den Angaben Sachaus enthält diese Hs. ein Begräbnis-Ritual ܛܟܣܐ ܕܡܝ̈ܬܐ, *ordo defunctorum* und zwar hauptsächlich für Priester, Diakone und Nonnen. Bl. 117[a]—120[b] geben verschiedene ܦܣܘ̈ܩܐ, nämlich:

a) ܦܣܘ̈ܩܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܡܘܬܒܐ: Abschnitte in Strophen von je zwei (zwölfsilbigen) Zeilen;

b) ܦܣܘ̈ܩܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܙܘܥܐ: Abschnitte in Strophen von je vier (siebensilbigen) Zeilen. „Die Hs. ist geschrieben vermutlich in der Gegend von Urmia, zur Zeit des Patriarchen Elias und des Bischofs ʿAbhdîšôʿ von Taron und Urmia, und vollendet A. Gr. 1925 = 1614, den 4. Mai an einem Mittwoch."

[2] Diese besorgte in liebenswürdigster Weise Herr Prof. A. Rücker (Münster i. W.), dem ich sowohl für diese Mühewaltung wie noch für manche andere wertvolle Mitteilung auch hier danke.

[3] *Homilia LXXVIII, al. LXXIX*, MPGr. 58, 711 f.; *Bibliothek der Kirchenväter*, 27. Bd., Kempten und München 1916, S. 84—88.

[4] Über Narsais Leben und die Schule von Nisibis vgl. A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Literatur*, Bonn 1922, S. 109 ff.; R. Duval, *La littérature syriaque*[3], Paris 1907, S. 346 ff.

his carminibus", sagt Macke, „praesertim in primo, Narses poetam elegantissimum se exhibet."

Die Siglen bedeuten:

B 12 = *Borg. Syr. 12* (fol. 64—67 *carmen Ium*; fol. 67 f. *carmen IIum*).

B 89 = *Borg. Syr. 89* (fol. 159 von *carmen Ium* die beiden ersten Zeilen, fol. 89 von *carmen IIum* Zeile 2).

V 61 = *Vat. Syr. 61* (fol. 55—57 *carmen Ium*, fol. 58 f. *carmen IIum*, fol. 60 f. *carmen IIIum*).

V 308 = *Vat. Syr. 308* (fol. 45 f. *carmen Ium*, fol. 47 f. *carmen IIum*, fol. 49 f. *carmen IIIum*).

M = Handschrift Macke.

a = ܬܘܪܓܡܐ ܕܟܬܒܐ ܕܒܝ ܨܠܘܬܐ, Urmiae 1900 (das Ritual der anglikanischen

---

ܩܘܩܝܐ ܕܒܠܝܙ

ܒܪܝܟ ܕܒܠܒܗ ܡܫܘܚܬܐ ܡܢܘܬܗ * ܘܡܒܘܣܡܐ ܡܫܒܚܐ ܠܒܢܝܢ ✣
ܐܝܟ

1\. ܡܢܘ ܗܘ ܣܦܩܐ ܠܡܬܢܝܘ *

ܬܘܒ ܬܢܝܬܐ

ܐܬܬܐ ܕܒܗܝ ܦܪܣܘ * ܘܡܫܬܠܡ ܠܡܠܟܐ ܕܒܫܡܝܐ * ܘܫܠܡܐ
ܠܡܠܟܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ✣
ܫܡܝܐ ܕܒܢܝ ܐܠܗܘܬܐ * ܘܣܘܪܐ ܠܐ ܡܘܣܝܐ ܠܗܪܘܗ *
ܘܡܘܡܬܝܢ ܒܬܪܝܢ ܐܝܟ ܟܐܦܐ * ܘܟܠܠ ܪܗܛܐ ܕܣܘܪܐ ✣

1—3 fehlen in B 12.

1 statt ܕܒܠܒܗ hat b ܕܠܒܝܬܐ; dann als Rubrik ܒܡܦܩܢܘܬ ܕܐܪܒܥ, d. h. mit dem Vortrag von je vier (Versen): jedesmal vier Verse sollen zu einer Strophe vereinigt werden.

2 Vor ܘܡܒܘܣܡܐ schickt b voraus ܒܫܡܝܢ.

3 fehlt in a; b ܬܘܒ ܒܥܕܢ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܒܕܡܘ ܠܐܒܘܗܝ ܘܠܐܡܗ ܒܫܡܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܒܠܚܘܕ ܐܡܝܢ ✣

5 ܒܗܝ fehlt in m. ܩܕܡ fehlt in a b.

6 m ܘܡܫܬܠܡ. m ܘܫܠܡܐ.

9 B 12 V 61 V 308 a b m ܘܡܘܡܬܢ.

Mission, S. 51—53 rechts *carmen Ium*, S. 51—54 links *carmen IIIum*, S. 54—56 *carmen IIum*).

b = ܟܬܒܐ ܕܬܫܡܫܬܐ, *Manuel de Piété* von P. Bedjan C. M. Paris 1886 (S. 420 f. *carmen Ium*, S. 422 f. *carmen IIum*) und 1893 (S. 654—656, 657—659).

d = ܟܬܒܐ ܕܥܢܝܕܐ Mosul 1907 (das Ritual der Dominikaner, S. 71—73 *carmen IIum*, S. 107—110 *carmen IIIum*).

m = ܟܬܒܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܡܠܟ ܥܢܝܕܐ Mananam 1882 (Ritual des Malabar-Ritus, S. 128—133 *carmen Ium*, S. 123—128 *carmen IIum*).

Br. = *Lexicon Syriacum auctore* Carolo Brockelmann, Berlin 1895.

Br. Gr. = *Syrische Grammatik mit Paradigmen*, usw. von Carl Brockelmann. 3. Aufl. Berlin 1912.

Nöld. = *Kurzgefaßte Syrische Grammatik* von Theodor Nöldeke. 2. Aufl. Leipzig 1898.

I. Abschnitt [beim Begräbnis] irgend jemandes.

Gepriesen sei, auf dessen Ruf die Toten erstehen * und bei der Auferstehung umkleidet werden mit Herrlichkeit.

Brüder

1. Vor jenem Tage werden sichtbar *

(Wiederhole die Verse)

die Zeichen, die vorausgesagt unser Erlöser * und erfüllt wird alles, was geschrieben steht, * es wird nämlich still stehn die Erde in ihrem Laufe;

der Sonne Strahlen werden verdunkeln, * und der Mond wird sein Licht nicht mehr zeigen, * und die Sterne werden fallen wie Blätter, * und der Lauf der Lichter hört auf.

Das Lied weist die Form des kirchlichen Offiziums auf. ܐܚ̈ܝ ist die Anrede des den Phesuka Vorlesenden an die ganze Versammlung und zugleich die Einleitung zu der Bitte um den Segen: ܒܪܟ ܡܪܝ *(iube domne benedicere)*. Diese Bitte wird als formelhaft festes Textelement auch an die Mehrzahl der „Brüder" im Singular gerichtet. Bedjan teilt den Segenswunsch mit: die ganze Versammlung spricht: „Christus möge segnen die Sänger und die Zuhörer in der Güte seiner Gnade auf ewig. Amen."

Obwohl die beiden Verse der Überschrift (Z. 2 u. 3) ein anderes Metrum als die Verse der Strophen haben, werden wir sie doch dem Narsai zuerkennen müssen. Denn in ihnen findet Str. I, 1 ܗܘ ܡܚܝܢܐ seine Erklärung.

4 ܐܚܝ ist als Plur. ܐܚ̈ܝ zu lesen, vgl. b.

5—11 vgl. Mark. 13, 24, 25.

12 ܥܘܢܝܬܐ (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* S. 111), St. ܥܢܝܐ, ist die Wechselstrophe, gr. τροπάριον. Je zwei Strophen des Liedes gehören zusammen. Vgl. b zu Zeile 1 (syr. Text).

ܗܦܟܬܐ

2. ܐܝܟ ܐܠܦܐ ܕܡܫܪ̈ܝܬܗܘܢ * ܕܫܠܝ̈ܚܘܬܐ ܥܒ̈ܕܝܢܐ * ܟܕ ܡܫܪ̈ܝܢ
ܥܠ ܦܬܓܡ̈ܝܗܘܢ * ܠܦܘܩܕܢܗ ܕܡܠܟܐ ܕܪܘܡܐ ܀
ܦܬܚ ܬܪܥܗ ܕܪܘܡܐ * ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܕܬܫܒܘܚܬܐ * ܘܢܚܬ
ܡܢ ܥܠ ܟܠܝܠܗ * ܘܡܫܝܚܐ ܠܗ ܠܡܪ̈ܝܐ ܀

ܗܦܟܬܐ

3. ܒܡܫܝܚܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܡܪܘܡܘܗܝ * ܘܢܘܗܪܗ ܕܫܡܫܐ ܢܦܩܐ
ܘܗܘ * ܘܒܠܥܬ ܕܢܘܗܪܗ ܠܠܝܐ * ܡܫܝܚܗ ܕܪܘܡܐ ܡܬܓܠܐ ܗܘ ܀
ܠܝܬ ܦܘܡܐ ܠܗ̇ ܕܢܐܡܪ * ܕܡܬܚܫܒܐ ܒܗ ܒܟܠܝܠܗ * ܘܠܐ
ܕܡܐ ܠܗ̇ ܬܫܒܘܚܬܐ * ܕܡܫܬܘܚ ܒܗ ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ ܀

ܗܦܟܬܐ

4. ܐܠܦܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܪܘܚܢܐ * ܬܚܝܬ ܥܘܒܢܐ ܕܪܒܘܬܗ * ܘܡܫܪ̈ܝܐ
ܕܠܐ ܡܚܝܢܐ * ܡܫܡܫܝܢ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܦܢ̈ܝܢ ܀
ܠܐ ܡܬܡܠܠ ܡܠܘܗܝ * ܒܠܫ̈ܢܐ ܐܪ̈ܥܢܝܐ * ܘܠܐ ܡܨܝܢ
ܢܬܠ ܡܘܬܐ * ܢܒܝܘܬܐ ܕܡܡܠܠܝܢܘܗܝ ܀

ܗܦܟܬܐ

5. ܡܚܝܢ ܠܐܪ̈ܥܐ ܒܡܠܟܘܬܗ * ܘܠܥܡܡܐ ܒܥܘܩܒ̈ܝܗܘܢ *
ܟܕ ܪܗܛܝܢ ܠܐܬ̈ܪܘܬܗܘܢ * ܕܢܩܪܘܢ ܥܠ ܦܘܪܩܢܐ ܀
ܥܠ ܡܪ̈ܬܐ ܡܬܚܠ ܠܗ * ܠܚܕܬܘܬܐ ܟܠ ܡܕܝܢ̈ܬܗ * ܘܥܘܬܪܐ
ܕܚܝ̈ܠܐ ܡܪ̈ܝܢ * ܘܗܒܐ ܟܠܗܐ ܕܓܠ̈ܝܢܐ ܀

---

1 ܗܦܟܬܐ fehlt an der Spitze der einzelnen Strophen immer in B 12 b m

4 m ܕܐܬܐ. ܡܫܝܚܐ fehlt in V 61, ist aber am Rande beigeschrieben.

5 B 12 ܡܫܝܚ.

8 B 12 hat am Anfang des letzten Verses der Strophe sehr undeutlich ܘܗ.

12 b ܕܢܘܗܪܐ.

14 B 12 V 61 V 306 a ܡܬܡܠܠܝܢ.

19/20 m ܘܥܘܬܪܐ ܕܚܝܠܐ ܡܪܝܡܐ.

Gegenstrophe.

2. Es erheben sich tausende von Ordnungen * der himmlischen Gewalten, * indem sie ihre Machtstellungen einnehmen, * um vorzubereiten [die Handlung] des Königs der Höhe. Es öffnet das Tor des Firmaments * Christus der Herr der Herrlichkeit; * und plötzlich erstrahlt seine Offenbarung * und verdunkelt die Gestirne.

Gegenstrophe.

3. Wenn man es vergleicht mit dem Licht von früher, * wird das Licht der Sonne zur Finsternis, * und im Vergleich mit der Schnelligkeit seines Entstehens * wird das Leuchten des Blitzes langsam sein.
Es gibt keinen Vergleich mit der Größe * worin seine Offenbarung sich kundtut, * noch etwas Ähnliches der Herrlichkeit, * in der er von den Engeln getragen wird.

Gegenstrophe.

4. Tausende von Versammlungen der Geister * verkünden den Ruhm seiner Erhabenheit, * und die Seraphim, die ohne Zahl sind, * singen ihm „heilig" von allen Enden. Unaussprechlich sind ihre Worte * für irdische Zungen, * und nicht können die Sterblichen vernehmen * die Melodien ihrer Lobgesänge.

Gegenstrophe.

5. Sie erschüttern die Erde mit ihren Stimmen * und den Himmel mit ihren Posaunen, * wenn sie eilen zu den vier Enden * um zu verkünden die Botschaft des Heils.
Der Klang der Hörner macht erbeben * die Erde, wegen ihrer Bewohner, * und die furchtbaren Posaunen erregen * Bestürzung im Herzen der Gezeichneten.

---

4 ܛܘܝܒܐ, *paratio, apparatus.* Die himmlischen Gewalten erkennen und fühlen die Kraft, die ihnen innewohnt, mit der sie die Handlung, d. h. das Erscheinen des Erlösers beim Weltende vorbereiten sollen.

15 ܡܫܬܩܠ, von der Wurzel ܫܩܠ, Etpa. = emporgehoben, getragen werden.

21 ܢܥܝܡܬܐ = Stimme, Gesang. St. נעם (neuhebr.) Hi. ertönen lassen, singen; aram. נְעִימְתָא Lieblichkeit, Gesang (vgl. נְעָמִי).

25/26 vgl. Matth. 24, 31 καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων (ܐܪ̈ܒܥ ܪܘ̈ܚܐ).

27 ܡܬܥܡܪܢܘܬܐ, St. ܥܡܪ wohnen, ansiedeln, οἰκουμένη.

ܗܦܟܬܐ

6. ܠܟܠ ܡܢ ܚܠܘܗܝ ܡܪܕܝܢ * ܡܥܢܝܢܐ ܡܪ̈ܘܗ ܕܬܫܒܘܚܬܐ *
ܕܗ̇ ܡܢܚ ܠܗ ܒܡܠܘܫ̈ܗܝ * ܡܕܝ ܡܠܟ ܐܒܐ ܀
ܡܪܝܚ ܠܗ ܐܪ ܡܠܐܟ̈ܐ * ܠܝܫܘܥ ܚܢܐ ܕܝܠܒܟܐ * ܘܡܥܘܒܢܐ
ܕܠܐ ܡܬܡܠܠ * ܡܫܘܚܐ ܠܗ ܠܟܝܢ ܚܕܬܐ ܀

ܗܦܟܬܐ

7. ܡܙܡ̈ܘܪܘܗܝ ܐܬܐ ܕܫܘܬܗ * ܕܡܠܟܐ ܕܒܟܐ ܒܝܠܒܟܐ *
ܘܡܢܙܥܝܢ ܠܗ ܪ̈ܘܚܢܐ * ܚܠܦ ܦܘܫ̈ܩܬܐ ܕܩܠܡܝ̈ܢܐ ܀
ܡܬܟܬܪ̈ܝܢ ܒܗ ܒܚܘܬܐ * ܥܕ̈ܢܬܐ ܕܒܢܬ ܡܫܪܐ *
ܘܡܢܚܬ̈ܬܐ ܢܝ̈ܚܬܐ * ܬܢܝܢ ܩܠܐ ܕܐܘܠܝ̈ܬܐ ܀

ܗܦܟܬܐ

8. ܒܗܕܪܐ ܪܒܐ ܡܫܘܐ ܠܗ * ܠܗ ܢܚܐ ܕܢܚ ܒܗ ܒܐܪܒܐ *
ܕܡܢܐ ܕܥܝܡ ܪܒܘܬ ܫܘܒܚܗ * ܬܫܒܘܪ̈ܐ ܒܗ ܒܡܠ̈ܘܗܝ ܀
ܘܗ ܒܚܪ ܢܝܫܗ ܡܪܕܝܢ * ܪ̈ܫܝܬܐ ܡܢ ܪ̈ܘܚܢܐ * ܘܬܢܝܚ
ܫܘܒܚܐ ܕܪܒܘܬܗ * ܫܡ̈ܝܢܐ ܘܐܪ̈ܥܢܐ ܀

ܗܦܟܬܐ

9. ܒܗ ܒܚܝܠܗ ܡܫܘܒܚܐ * ܠܪ̈ܘܚܢܐ ܘܠܦܓܪ̈ܢܐ * ܕܗܘܐ ܕܐܬܩܛܠ
ܒ̈ܚܝܢܐ * ܗܘܝܘ ܕܐܬܐ ܒܥܘܠܡܐ ܀
ܡܠܐܟ̈ܐ ܡܕܡܘ ܒܗ ܘܗ * ܒܡܫܘܬܗ ܥܠ ܟܠܢܫ * ܕܒܚܝܠܬܐ
ܕܐܬܩܛܠ ܒܗ * ܒܗ ܐܬܐ ܒܡܫܒܚܢܗ ܪܒܐ ܀

ܗܦܟܬܐ

10. ܠܐ ܗܘܐ ܒܝܢܐ ܕܐܢܬܘܬܐ * ܡܥܒܢܐ ܘܢܝܚ ܒ̈ܚܝܢܗ *

---

2 V 61 V 308, a b m ܡܚܝܢܐ. 7 m ܒ̈ܝܠܒܗ. 9 a m ܒܚܝܠܗ.
12 B 12 V 61 V 308 a b m ܠܗܘ (für ܠܗ im 2. Verse). 13 m ܚܕܬ.
18 m ܒܡܫܘܬܗ̈ (für ܒܡܫܘܬܗ). 19 b ܘܒܓܘܗ. m ܠܟܠܢܫܗ.

Gegenstrophe.

6. Über alle diese nun erhaben ist * Christus, der Herr der Herrlichkeit, * da sie mit ihren Stimmen ihm zurufen: * „Heilig ist unser König, der Sieger!“
Es trägt der Fürst der Engel * das lebensvolle Zeichen des Kreuzes, * und in unsagbarer Herrlichkeit * zeigt er es vor den Beschauern.

Gegenstrophe.

7. Seine Siegestrophäen eilen voraus der Ankunft * des Königs, der am Kreuze gesiegt hat, * und heilig preisen ihn die Geister * für die Schmähungen der Gottlosen.
Es ängstigen sich bei dem Anblick * die Stämme des Hauses Israel * und in schmerzvollen Tönen * erheben sie die Stimmen des Klagens.

Gegenstrophe.

8. In großer Herrlichkeit zeigt er * das Zeichen, daran er auf Erden gelitten, * wenn sie die Größe seiner Herrlichkeit sehen, * so ängstigen sich die, die ihn kreuzigten.
Mit seinem Zeichen wird er erhoben * unser Erstling von den Geistern, * und es verkünden den Ruhm seiner Herrlichkeit * die Himmlischen und die Irdischen.

Gegenstrophe.

9. In seiner Natur erscheint er * den Geistern und den körperlichen Wesen, * er, der in die Wolken aufgenommen ist, * er ist’s, der kommt bei der Vollendung.
Engel verkündeten im voraus * bei seiner Himmelfahrt sein Erscheinen, * daß in derselben Gestalt, in der er aufgenommen ward, * er auch kommen werde in großer Herrlichkeit.

Gegenstrophe.

10. Nicht ist’s eigen der Gottheit, * zu kommen und zu gehen

---

11 ܨܘܚܝܬܐ Schmähung, St. ܨܘܚ schmähen; (vgl. aber neuhebr. צוח schreien; aram. צְוָחְתָא Geschrei).

19 ܒܘܟܪܢ vgl. 1 Kor. 15, 20 ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

31 ff. Strophe 10 offenbart Narsai als Nestorianer. Denn es liegt ihr die Ansicht zu Grunde, daß in Christus zwei Personen sind. Nach Narsai bewegt sich nur der Mensch Christus von Ort zu Ort, während der mit diesem Menschen moralisch, d. h.

ܦܓܪܐ ܕܐܬܬܐ ܕܝܠܗ̇ * ܕܩܒܠ ܕܝܢܐ ܘܫܘܠܡܐ ܀
ܠܘܬ ܠܐܬܘܬܐ ܚܝܐܬܐ * ܕܢܦܩ ܐܬܪܐ ܠܐܬܪܐ ܫܠܡܬܐ *
ܢܒܝܐ ܗܘ ܕܠܒܫܗ ܣܝܡ * ܡܠܘܬܐ ܐܝܬܝܐ ܒܗ ܦܓܪܐ ܀

ܗܘܦܟܬܐ

11. ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܠܐ ܫܘܚܠܦܐ * ܫܪܬܐ ܒܟܢܫܗ ܡܢ ܪܘܡܐ * ܘܡܫܝܚܬ
ܒܗ̇ ܠܡܠܟܘܬܐ * ܘܚܙܐ ܒܗ̇ ܡܚܪܒܢܘܬܗ ܀
ܡܕܪܐ ܪܒܐ ܡܫܝܚܘܬܐ * ܒܗ̇ ܕܡܫܚ ܒܡܫܚܘܬ ܒܪܐ * ܘܡܫܝܚܘܬܐ
ܠܗ̇ ܠܡܫܝܚܘܬܗ̇ * ܡܢ ܩܘܫܐ ܠܩܘܫܬܐ ܕܐܪܒܐ ܀

ܗܘܦܟܬܐ

12. ܡܫܡ ܪܒ ܡܠܐܟܐ * ܒܥܩܒܐ ܪܘܚܢܝܐ * ܘܡܥܠܡ
ܥܩܒܪܗܘܢ * ܘܗܟܐ ܡܪܐ ܕܢܘܗܪܐ ܀
ܡܕܡ ܪܥܐ ܕܡܠܐܟܐ * ܒܡܪܝܐ ܐܢܫܝܘܬܐ ܕܢܘܗܪܐ *
ܘܩܠܠܐ ܕܚܝܠܐ ܚܡܪ * ܠܐܪܥܐ ܕܬܘܠܕ ܚܒܪܐ ܀

ܗܘܦܟܘܬܐ

13. ܡܫܡ ܠܗ̇ ܫܡܠܐ ܠܐܪܥܐ * ܕܬܘܠܕ ܦܓܪܐ ܚܠܦ ܙܪܥܐ *
ܕܒ ܚܝܐ ܠܗ̇ ܦܘܪܩܢܐ * ܕܠܐ ܒܗܘ ܡܫܘܬܐ ܟܠܗ ܒܗܘܢ ܀
ܠܐ ܕܫܠܡܐ ܡܪܗܒ ܠܗ * ܠܡܘܬܐ ܪܒܘܬܐ ܕܥܢܘܠ *
ܕܒ ܬܒܕ ܠܗ ܫܘܥܒܕܐ * ܕܚܝܝܐ ܕܠܗܘܢ ܕܐܕܡ ܀

21—10, 3 fehlen in b. 1 ܦܓܪܐ: V 61 V 308 ܦܓܪܐ ܗܘ; m ܗܘ ܦܓܪܐ; m ܫܘܠܡܐ. 3 B 12 a ܕܠܒܫܗ; m ܣܝܡ; nach ܒܗ V 61 ܦܓܪܐ (rot angemerkt).

5 ܕܠܐ ܫܘܚܠܦܐ: b ܫܘܚܠܦܐ ܕܠܐ.

7 ܘܡܫܝܚܘܬܐ : m ܘܡܫܝܚܬܐ.

8 B 12 a b m ܠܩܘܫܬܗ ܩܘܫܬܗ.

11 ܥܩܒܐ (unverständlich; viell. Schreibfehler): V 61 V 308 ܥܩܒܐ, a b m ܥܩܒܐ.

16 ܦܘܪ: B 12 V 61 V 308 a b m ܦܘܪܩ.

17 B 12 b ܕܚܝܝܐ, V 61 V 308 ܕܚܝܐ ܕܒ.

in ihrer Natur; * körperlich ist, der kommt um zu richten, * der empfängt das Gericht und die Macht.
Nicht ist's der Gottheit natürlich, * daß von Ort zu Ort sie wandert, * der Wille ist's allein, der wandert, * das Wort, die Gottheit mit dem Körper [verbunden].
Gegenstrophe.

11. Das Niedersteigen, das keine Wanderung ist, * kommt mit ihm herab aus der Höhe, * und in ihm erneuert er die vernünftigen [Geschöpfe], * und prüft dabei ihre Werke.
In großem Glanz erscheint er, * wenn er aufleuchtet wie ein Blitz, * und wenn er seinen Anblick zeigt * von den Enden bis zu den Enden der Erde.
Gegenstrophe.

12. Es rufen die Fürsten der Engel * mit ihren geistigen Trompeten, * und wenn ihre Trompeten verklingen, * ertönt das Horn der Auferstehung.
Ertönen läßt der Fürst der Engel * als letztes das Horn der Auferstehung, * und mit furchtbaren Worten befiehlt er * der Erde, daß sie gebäre die Toten.
Gegenstrophe.

13. Es quälen Schmerzen die Erde, * daß sie gebären soll Körper anstatt der Saaten, * wenn der Befehl sie zwingt, * daß sich nicht [länger] krümmen die Toten in ihrem Schoße.
Eine furchtbare Stimme treibt ihn zur Eile, * den Tod, den Herrscher der Unterwelt, * indem sie Rechenschaft fordert von ihm * über die Zahl der Adamskinder.

---

durch den Willen verbundene Logos allgegenwärtig ist. Von diesem Logos bewegt sich höchstens der Wille, insofern dieser die Ortsveränderungen des Menschen Christus mitwill. (Das ist wohl der Grund, warum Bedjan im *Manuel de piété* diese Strophe ausgelassen hat.) Ebenso scheint Strophe 11 a die Allgegenwart des Logos im Gegensatz zu dem Wandern des Menschen anzudeuten. s. Hergenröther-Kirsch, *Handb. d. allgem. Kirchengeschichte*, 1. Bd. (Freiburg, 1911) S. 547 ff.; Simar, *Lehrbuch d. Dogmatik*[4], 1. Bd. (Freiburg 1899) S. 449 f.

31 der vorigen Seite ܐܝܬܘܬܐ eig. *essentia*, das Wesen (ܐܝܬ *existentia*, Br. Lex. 9, a), bezeichnet schon bei Ephr. die göttliche Wesenheit, die Gottheit.

21 ܚܒ̈ܠܐ sind die *dolores parturientis*. Als *parturiens* wird die Erde gedacht, wenn sich bei der Auferstehung die Gräber öffnen.

23 ܟܦܘ: das Ms ist schwer zu lesen: ܟܦܘ oder ܓܢܘ; man könnte an die hockende Stellung der Leichen im Grabe denken (ܟܦܘ, St. ܟܦ, *inclinavit, curvavit*; ܓܢܘ, St. ܓܢ, *se inclinavit*). Die LA ܓܢܘܢ geht auf ܓܢ, mansit.; ist viell. ܓܢܘ zu lesen?

ܗܦܟܬܐ

14. ܠܐ ܠܓܠܐ ܡܘܬܐ ܟܫܡܠ̇ * ܘܠܐ ܦܫܐ ܟܢ ܗܕܡܐ * ܣܓܘ
ܘܠܐ ܕܡܣܬܟܠ * ܠܓܒܪ̈ܐ ܘܡܒܥܐ ܥܘܩܢܬ ܀
ܡܢܗܬܐ ܥܘܩܢܐ ܒܠ ܒܠܥ * ܣܓܬܐ ܕܒܠܥ ܠܐ ܥܘܩܢܐ * ܢܟܣܝܐ
ܗܘ ܕܡܣܘܩܐ ܠܗ * ܠܦܓܪܐ ܥܡܣܝܐ ܡܢ ܣܒܘܪܗ ܀
ܥܘܠܡܐ

ܦܣܘܩܐ ܕܒܠܥ

ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܟ ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܘܠܢܒ̈ܝܘܬܐ * ܒܥܕܬܗ ܕܫܠܘܗ ܠܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ ܀
ܒܪ̈ܟܬܗ ܕܒܠܝ ܘܗܦܟ ܘܫܒܠܝ * ܘܒܬܪ ܕܫܒܝܢ ܘܬܘܒ ܠܐ ܫܒܠܝ ܀

ܐܚܝ

1. ܠܐ ܬܒܪܐ ܠܝ ܒܝܬܐ ܕܒܠ ܒܡܫܬܘܬܐ *

ܬܘܒ

ܘܠܐ ܬܬܦܠܓ ܒܠ ܣܘܪܬܐ ܕܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܀

2. ܗܘܝ ܓܘܬ ܩܠܐ ܕܡܫܒ̈ܚܝܢ ܠܝ ܒܠ ܢܘܗܪܐ * ܘܗܘ ܫܒܪܐ ܕܗܘܐ ܫܒܪܐ ܠܡܫܬܘܬܐ ܀

3. ܥܒܕ ܠܢܒܝܐ ܕܡܒܐ ܒܪܘܢܐ ܠܓ̈ܪܡܐ ܡܫ̈ܝܬܐ * ܘܡܒܪ ܠܗ ܫܒܪܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܒܝܬ ܡܬ̈ܝܬܐ ܀

4. ܥܒܕ ܒܗ ܡܒܐ ܐܝܟ ܥܢܘܪܐ ܕܝ ܥܬܘ̈ܪܐ * ܘܡܒܥܒܥ ܠܗ ܠܟܠܗ ܦܓܪܐ ܠܘܬ ܣܘܪܬܐ ܀

---

2 ܣܓܘ: B 12 a m ܗܘ ܕܣܓܝ; b ܕܣܓܘ. 4 m ܕܝܣܝܡ. 5 b ܕܣܡ.

7 a d verbinden je vier Verse zu einer Strophe und haben jedesmal die Überschrift ܗܦܟܬܐ. cod. B 89 hat nur die Zeilen 10—13 mit der Variante in Zeile 11 wie V 61, V 308.

b ܕܒ̈ܢܐ; dann als Rubrik: ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܬܪܬܝܢ ܬܪܬܝܢ: mit dem Vortrag von je zwei (Versen): je zwei Verse bilden eine Strophe. Diese Rubrik haben auch V 61 und V 308. 8/9 fehlen in V 61, V 308 a b d; vgl. zu 12. 10 b schickt voraus ܒܥܘܕܪ̈, d ܒܥܘܕܪܢܐ. 11 V 61 V 308 b ܘܫܒܚ. 12 b ܐܬܐ ܒܥܡܝ; dann hat b den Segenswunsch wie oben Zeile 8/9. d ܐܬܐ ܒܒܥܘܬܐ; dann: ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܟ ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܘܠܢܒ̈ܝܘܬܐ ܒܥܕܬܗ ܕܫܠܘܗ ܠܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ ܀ 14 fehlt in m. 19 B 12 ܕܒܗ. 20 b ܘܡܒܥܒܥ.

Gegenstrophe.

14. Kein Toter [mehr] irrt in der Unterwelt * und es bleibt kein Glied mehr in ihr, * es ist eine Stimme, die aufweckt * die Guten und Bösen zugleich.
Die Auferstehung ist gleich für alle Menschen, * das Aussehen aller [aber] ist nicht gleich: * der Wille [Gottes] ist's, der erscheinen läßt * den Leib des einen herrlicher als den des andern.

Ende.

II. Abschnitt [beim Begräbnis] irgend jemandes.

Christus möge segnen die Sänger und die Zuhörer * in der Güte seiner Gnade auf ewig. Amen.

Gepriesen sei, der uns erbaut und wieder zerstört, * und der uns wieder erbaut und nicht mehr zerstört.

Brüder

1. Nicht betrübe es dich, daß die Natur hinsiecht im Sterben *
(Wiederhole)
und nicht zweifle an der Erneuerung von Körper und Seele.
2. Wohlan, hör die Stimmen, die dir verkünden die Auferstehung, * und erwirb die Hoffnung, die die Hoffnung ist für die Sterblichen.
3. Hör den Propheten, der ruft im Geiste den toten Gebeinen, * und dessen Stimme eine neue Botschaft kündet den Toten.
4. Horch, wie er ruft gleich einer Trompete die Stummen * und den ganzen Körper vereint zur Erneuerung.

---

10 vgl. die Bemerkungen zum vorhergehenden Liede oben S. 5.

11/12 der Segenswunsch der Versammlung ist durch ein Versehen des Abschreibers an die Spitze des Liedes geraten; vgl. die Ordnung in b und d.

22 ܡܝܘܬܘܬܐ eig. *mortalitas*; vgl. oben Zeile 16. ·hier = die Sterblichen. „die Hoffnung für die Sterblichen" ist die Auferstehung.

23 vgl. Ezech. 37, 4 ff.

5. ܚܕ ܚܕܘܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝ ܩܠܗ ܠܦ̈ܓܪܐ ܘܢܦܫܐ * ܘܐܫܡܥ ܐܢܘܢ
ܒܗ ܒܡܠܐܟܐ ܕܢܚܬ ܡܢ̈ܬܐ ܀

6. ܓܘܬ ܬܘܒ ܩܠܗ ܕܡܫܝܚܘܬܗ * ܕܡܫܝܚܘܬܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܗ
ܐܝܟ ܕܒܝ̈ܢܒܐ ܠܝܘܕܬ ܐܒܐ ܀

7. ܫܒܚ ܕܡܫܝܚܐ ܠܝܘ̈ܕܥܬܐ ܦܠܚ̈ܢܐ ܠܟܠܐ * ܘܕܪܐ ܒܚܒܝܒܘܗܝ
ܡܢ ܢܒ̈ܘܥܐ ܐܠܗ̈ܝܐ ܀

8. ܦܬܚ ܐܢܘܢ ܠܗ ܘܠܐ ܢܒܥܘܢ ܠܢܒܪܝܐ ܒܡܦܪ̈ܢܐ *
ܘܠܐ ܦܩܥܘܢ ܚܝܠ ܡܠܐܟܐ ܕܦܓܪ̈ܘܗܝ ܀

9. ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܠܗ ܠܝܬ ܦܘܪܫܢܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܘܒ̈ܢܬܐ * ܕܗܘܐ
ܢܫܘܗܝ ܠܗ ܒܡܘܬܐ ܐܝܟ ܕܢܫܝܐ ܀

10. ܗܐ ܕܪܫ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܚܕܬܐ ܕܢܚܬ ܡܢ̈ܬܐ * ܘܬ ܢܕܪܐ
ܡܢ ܠܘܬ ܚܕܘܬܐ ܕܦܓ̈ܪܐ ܘܢܦܫܐ ܀

11. ܗܐ ܐܡܪܝܢ ܠܝ ܡܒܪܐ ܦܠܚܐ ܒܟܠ ܦܘܠܚܢ̈ܘܗܝ * ܢܗܘܝܢ
ܕܡܠܐ ܠܡܪܝ ܐܝܕܝܗ ܫܘܒܚܗ ܡܠܟܘܬܗ ܀

12. ܗܐ ܡܠܐ ܒܡܘܬܐ ܐܪܥܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܠܚ ܠܗܘܢ * ܘܐܡܪ
ܡܢܗ ܬܠܬܐ ܦܓܪ̈ܝܢ ܘܐܡܪ ܠܒ̈ܢܝܐ ܀

13. ܗܐ ܐܝܬ ܐܦ ܗܘ ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܕܟܠ ܐܢܫܐ * ܡܠܟܐ
ܦܓܪܗ ܘܟܠܗ ܘܦܠܚܗ ܘܠܐܠܗܘܬܗ ܀

---

2 m ܒܝܬܐ (für ܝܬܐ).

3 b d m ܕܡܫܝܚܘܬܐ.

7 a b d ܒܚܒܝܒܘܗܝ. m ܕܠܐ. 8 m ܦܩܥܝܢ ܢܒܘܗܝ. für ܕܦܓܪ̈ܘܗܝ hat M "ܕܦܓܪ" offenbar Schreibfehler; vgl. Z. 13.

9 b ܠܒ̈ܢܬܐ.

11 b ܢܗܘܝܢ.

17 ܡܠܟܐ: B 12 V 61, V 308 ܘܡܠܟܗ; a b d m ܠܗ ܡܠܟܐ. 18 ܘܡܠܟܗ: B 12 V 61, V 308; b ܘܡܠܟܗ.

5. Eine Erneuerung kündet sein Wort dem Leib und der Seele, * und er läßt sie trinken den Becher der Tröstung, der Auferstehung von den Toten.

6. Wiederum hör das Wort des Erneuerers der Sterblichkeit, * der wie mit dem Finger hinweist auf die Erneuerung der Menschen.

7. Hör wie er die Sadduzäer beschämt, die zweifelten im Herzen, * und mit ihnen rechtet nach göttlichen Gesetzen:

8. „Ihr irrt, und versteht nicht zu lesen in den Büchern * und nicht unterscheidet ihr die Kraft der Lehre ihrer Worte.

9. Bei der Auferstehung nämlich ist kein Unterschied von Mann und Weib * deren Natur [dann] nicht mehr sterblich ist, [sondern] wie die der Geister“.

10. Sehet, der Herr bahnt einen neuen Weg für die Auferstehung der Toten, * kommt, laßt uns laufen auf ihm zur Erneuerung von Leib und Seele.

11. Sehet, er kündet uns gute Hoffnung mit dem Klang seiner Worte, * vertrauen wir, daß er uns erfüllen kann die Verheißung seiner Worte.

12. Sehet, es brüllte im Tode der furchtbare Löwe, der unser Geschlecht verdarb, * als er ihm drei Leiber entriß und dem Leben zurückgab.

13. Sehet, er stieg auch hinunter in die Höhle des Menschenmörders, * er ergriff seinen Leib, den er verschlang; doch er befreite sich bald.

---

3 u. 14 ܢܘܚܡܐ vgl. 1 Kor. 15, 12; gr. ἀνάστασις νεκρῶν.

7 vgl. Matth. 22, 23 ff. (Mark. 12, 18 ff,; Luk. 20, 27 ff.).

20 ܡܣܪܗܒ ist hier nicht „schnell“, sondern „furchtbar“ (Br. Lex.). Anspielung auf 1 Petr. 5, 8, wo der Satan ein brüllender Löwe ܐܪܝܐ ܢܗܡ genannt wird; vgl. auch Amos 3, 8. Es ist aber zu beachten, daß der Dichter in Str. 12—15 bald vom Tode, bald vom Teufel als dem Feinde spricht, den Christus bekämpfte und besiegte.

21/22 Luk. 7, 11 ff.; 8, 50 ff. Jo. 11, 33 ff.

23 Gemeint ist die Höllenfahrt Christi, die schon von Ephrem poetisch behandelt wurde (Gustavus Bickell *S. Ephraemi Syri carmina Nisibena*, Leipzig 1866; besonders *carmen XXXVII*).

24/25 Diese Zeile ist unklar; für das nur schwer verständliche ܘܡܫܠܡܗ haben die Hss. und b das leichtere ܘܫܠܡܗ. Subjekt zu ܡܫܠܡܗ und ܫܠܡܗ ist der Menschenmörder (aus der vorhergehenden Zeile), ܘܐܫܬܠܡܗ ist reflexiv und bezieht sich auf Christus. Liest man mit den Hss. und Drucken ܘܐܫܠܡܗ, so ist als Subjekt Christus zu nehmen: er gab ihm seinen Leib, den er [der Tod] verschlang; er aber usw.

14. ܗܐ ܗܢ ܘܐܡܝܪ ܠܟܠܗ ܚܝܠ ܡܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ * ܘܐܬܪܒܗ
ܠܐܘܪܥܐ ܕܒܠܐ ܡܘܬܐ ܟܐܒ̈ܐ ܡܪ̈ܝܪܬܐ ⁘

15. ܗܐ ܢܦܫ ܘܐܦܢ ܥܒܝܕܬܐ ܕܐܢܫ̈ܐ ܡܢ ܫܦܝܪܐ * ܘܥܡܠܗ
ܠܢܝܚܗ ܘܒܪ ܡܬܪܬܗ ܘܒܒܝܬܗ ܠܢܘܚܐ ⁘

16. ܗܐ ܥܒܕܐ ܓܒܝܠܬܐ ܘܩܠܗ ܘܐܡܠܟ ܠܟܠ ܡܢ ܟܠܐ * ܘܡܬܟܪܝܐ
ܕܐܬܬܐ ܘܢܦܫܬ ܚܕ ܟܠ ܦܬܓܡ̈ܘܗܝ ⁘

17. ܗܐ ܡܪܒ ܘܟܠܐ ܕܢܦܫܬ ܠܐܪܥܐ ܐܡܟܢܐ ܕܗܠܡ * ܒܦܓܪܐ
ܟܠܝܐ ܘܚܝܠܐ ܟܦܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ⁘

18. ܗܐ ܡܫܒܚܝܢ ܠܗ ܥܡܡܐ ܘܐܪ̈ܥܬܐ ܟܝ̈ܐ ܘܐܪ̈ܙܐ * ܕܙܪܝܪܐ
ܐܝܟ ܡܢ ܥܡܘܕܪܐ ܐܪܝܢܐ ⁘

19. ܗܐ ܡܬܬܢܝܚܐ ܒܐܬܪܐ ܕܠܗ ܥܠ ܡܬܘ̈ܬܐ * ܕܐܬܒܝ ܢܗܘܘܢ
ܠܐ ܡܬܘ̈ܬܐ ܘܠܐ ܢܨ̈ܝܐ ⁘

20. ܢܬܐ ܕܐܟܠܐ ܕܠܝܟܝܢ ܐܟܣܕ ܡܠܬ̈ܠܐ ܘܢܨ̈ܝܐ * ܕܐܬܒܝ
ܢܚܠܘܢ ܢܬܐ ܗܝܠܐ ܕܡܬܬܘܬܐ ⁘

21. ܢܚܠܐ ܡܪ̈ܥܐ ܡܚܝܡ ܠܐܪܥܐ ܐܝܟ ܡܕܪܬܐ * ܕܐܬܒܝ ܬܘܠܕ
ܦܪ̈ܘܗ ܕܐܢ̈ܫܐ ܡܢ ܟܘ ܟܘܡܗ ⁘

22. ܢܫܐ ܪܕܐ ܦܓܝܡ ܐܢܫܐ ܘܪ̈ܘܢܝܐ ⁘ ܕܐܬܒܝ ܢܗܘܘܢ ܥܪ̈ܪܐ
ܟܠܐ ܕܢܦܪܬ ܐܢܫܐ ⁘

1/2 m ܙܘܥ ܘܙܠܐ.

6 st. ܚܫܠ m. ܚܠ.

7 b ܦܪܘܫܐ

16 b d ܦܓܕܐ; b m ܦܪܙܐ.

17 st. ܦܠܚܡܡ B 12 a d ܦܠܚܡܢ; b m ܦܪܘܫܐ ܕܓܢܐ ܦܠܚܡܢ.

14. Sehet, er stand wieder auf und richtete auch empor unsere ganze Natur vom Falle * und stürzte die Mauer, die der Tod erbaut hatte vor den Toten.

15. Sehet, er trat hervor und brachte zurück die Gefangenschaft der Menschen von dem Starken, * und entriß ihm seine Waffen und plünderte sein Lager und machte ihn zum Gespött.

16. Sehet, er nahm gefangen die Gefangenschaft und stieg hinauf und herrscht nun über alle, * und er wird kommen, um alles zu erneuern durch den Ruf seiner Worte.

17. Sehet, nah' ist die Zeit, daß er herabsteigt zur Erde, wie er hinaufstieg, * mit sichtbarem Körper und der verborgenen Kraft seiner Gottheit.

18. Sehet, es erwarten ihn Himmel und Erde, Engel und Menschen, * daß er sie frei mache von irdischer Knechtschaft.

19. Sehet, es seufzt die ganze Schöpfung über die Toten, * bis daß sie nicht mehr sterblich und nicht mehr leidensfähig sind.

20. Trauerkleider tragen zugleich die Vernünftigen und Vernunftlosen * bis daß sie ablegen das verhaßte Gewand der Sterblichkeit.

21. Heftige Schmerzen quälen die Erde wie eine Gebärende * bis sie gebiert die Leiber der Menschen aus ihrem Schoße.

22. Großen Schmerz erleiden Menschen und Geister, * bis sie offenbar sehen die Wahrheit von der Erneuerung des Menschen.

2/3 vgl. *S. Ephraemi Syri carmina Nisibena* XXXVI, 11 u. 14.

4 vgl. Eph. 4, 8 und Ps. 68 (67), 19. ܫܒܝܬܐ vom St. ܫܒܐ entspricht dem αἰχμαλωσία der Septuaginta, während das hebr. שְׁבוּת doch wohl von שׁוּב abzuleiten ist; also eigentlich: eine Wendung herbeiführen. Zur Strophe 15 ist zu vergleichen Matth. 12, 29.

6/7 vgl. Luk. 11, 22.

17 vgl. Rom. 8, 22.

20/21 ܡܡܠܠܐ ܘܫܬܩܐ „die Redenden und die Stummen", = die Lebenden und die Toten (?), oder ist die ganze, vernünftige und vernunftlose, Schöpfung gemeint?

23 f. vgl. Str. 13 des ersten Liedes.

23. ܒܡܕܒܪܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܚܙܘܐ ܦܓܪܐ ܠܡܪܐ ܒܝܬܐ * ܕܐܡܪܬ, ܢܒܝܐ
ܡܢ ܡܫܬܘܬܐ ܢܦܠ ܐܝܪܐ ܀

24. ܒܡܕܒܪܐ ܠܒܢܝܢ ܣܓܝܐܬܐ ܠܡܫܒܚܢܘܗܝ * ܕܐܡܪܬ, ܕܘܝܕ.
ܫܘܒܚܐ ܕܙܡܪܐ ܘܢܬܠ ܒܗܘܢ ܀

25. ܠܗܘܢ ܡܕܒܪܐ ܡܫܡܫܝܢ ܩܕܝܫܐ ܕܡܕܒܪܝܬܐ * ܕܐܡܪܬ, ܕܘܝܕ ܡܕܒܪܐ
ܓܠܝܐ ܢܗܘܐ ܡܢܗ ܀

26. ܠܗ ܒܠܒܐ ܐܠܗܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܠܥܕ * ܕܐܡܪܬ, ܢܒܝܐ ܬܪܒܐ
ܕܙܘܡܪܐ ܘܢܫܒܚܘܢܗ, ܀

27. ܠܗ, ܒܪܬ ܩܠܐ ܝܠܕܐ ܐܝܟ ܕܪܘܚܢܝܘܬܗܘܢ * ܕܐܡܪܬ, ܬܘܡܐ
ܘܝܘܒܠ ܡܬܘܬܐ ܢܒܗܘܢ ܒܢܝܐ ܀

28. ܠܒܫܐ ܢܘܪܐ ܕܗܘ ܦܘܪܩܢܐ ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܗ * ܕܐܡܪܬ, ܢܒܘܐ
ܘܢܫܒܚܘܢ ܒܐܪܒܐ ܡܠ ܦܘܪܩܢܐ ܀

29. ܒܬܪܒܐ ܕܡܠܟܐ ܡܫܒܚ ܒܠܥܕ ܒܗ ܦܠܓܝܢ * ܕܐܡܪܬ, ܢܒܘܗ
ܘܢܫܠܡܘܢܗ, ܒܐܘܪܫܠܡܘܢ ܀

30. ܒܠܒܠ ܘܒܗܘܬܐ ܒܕܠܝܢ ܒܐܪܙܐ ܕܙܘܒܢܐ ܕܒܗܘܢ * ܕܢܗܪܒܘܢܗ,
ܠܒܠܝܢ ܡܠܟܐ ܕܙܒܢܐ ܒܡܫܟܐ ܀

31. ܠܐ ܡܬܡܠܠܐ ܪܚܡ ܬܚܬ ܣܘܒܐ ܕܪܚܝܡܘܗܝ * ܕܒܗܪܐ ܪܚܡܝܢ
ܕܚܝܘܗܝ ܫܒܚܘܗܝ ܘܢܫܒܚܘܢܗ, ܀

32. ܡܠܟܐ ܘܣܘܓܐ ܡܬܠܝܢ ܐܚܝܕ ܒܝܬ ܡܙܪܚܘܗܝ * ܘܙܗܪܝܢ
ܠܒ ܕܠܐ ܢܬܪܦܘܢ ܡܢ ܠܘܒܟܐ ܀

---

2 ܢܦܠ: B 12 V 61 V 308 a b d m ܢܦܠܘ. 3 a d ܠܒܢܝܗ; m ܠܒܢܝ. B 12 ܠܡܫܒܚܘܗܝ. 6 B 12, V 61 V 308 a b d m ܢܗܘܘܢ. 7 V 61 V 308 b ܠܗܘܢ (st. ܠܗ). 8 B 12 ܢܘܪܐ. 9 st. ܒܪܬ b ܒܪ. 10 B 12 V 61 V 308 b ܢܒܗܘܢ. 12 ܢܫܠܡܘܢܗ: B 12 b ܢܫܠܡܘܢܗ.

13 B 12 V 61 V 308 a b d m ܒܡܠܟܐ ܡܠܟܐ; statt ܦܠܓܝܢ hat das Ms ܦܠܓܝܢ; offenbar Schreibfehler. 15 ܒܕܠܝܢ: B 12 b ܒܠܥܕ; ܙܘܒܢܐ: B 12 a b d m ܙܘܒܢܐ.

17 ܪܚܡܝܢ so M und anscheinend auch die anderen Hss; b hat richtig ܪܚܡܝܢ (a d m?). 19—Zeile 6 von Seite 20 fehlen in B 12, b m d.

19 M scheint ܨܝܦܐ zu lesen (aber undeutlich). Da dieses Wort aber gar keinen Sinn gibt (= Sommer, Hitze), ist die Lesart ܨܝܦܐ jedenfalls allein berechtigt; so V 61(?) V 308 a. vgl. Zeile 1 S. 20.

23. Mit Hoffnung erwarten gute Diener den Hausherrn, * bis er heimkehrt vom Gastmahl [und] den Lohn zuteilt.

24. In Hoffnung nehmen die klugen [Jungfrauen] ihre Lampen, * bis erscheint der Bräutigam von oben und sie eintreten mit ihm.

25. Mit großer Hoffnung erwarten die himmlischen Scharen, * daß aufgehe die Hoffnung in Klarheit, daß schwinde die Gefahr.

26. Die göttliche Offenbarung erwarten sie immer, * bis er das Tor des Himmels öffnet und sie ihm entgegengehen.

27. Zu jenem Wort, neigt sich das Ohr ihrer Sinne, * bis es ruft und der Tod erzittert, der Böse sich schämt.

28. Die Anordnung achten sie jenes Befehls, dem sie dienen, * bis er befiehlt, daß sie erheben auf Erden den Ruf der Erlösung.

29. Am Tor des Königs stehen immerfort die Paladine, * bis er heraustritt, dann empfangen sie ihn mit ihren Hosannas.

30. Die Siegeskrone flechten sie durch ihre Bewegungen, * um sie zu opfern dem König der Könige, der am Holze gesiegt hat.

31. Unaussprechlich ist das liebende Verlangen ihrer Gedanken, * wie sehr sie sich sehnen, seine Herrlichkeit zu schauen und ihn zu preisen.

32. Furcht und Liebe herrschen zusammen in ihren Reihen, * und sie sind sehr bedacht, daß sie nicht nachlässig seien in der Vorbereitung.

---

1 f. vgl. Luk. 12, 37. 3 vgl. Matth. 25, 1 ff.

10 ܩܒܠ : ܡܩܒܠܝܢ ܠܗ (קבל) bedeutet zuerst: gegenüberstehen, entgegengehen; dann im Syr.: anrufen (einen Gott, Richter, usw.). Die maskuline Form bezieht sich offenbar auf ܩܠܐ in der vorhergehenden Strophe, das Suff. ܗܘܢ aber auf den ܚܬܢܐ in Str. 24.

11 ܥܘܠܘ ܠܓܘ ist der Ruf an die Auserwählten, in den Himmel einzutreten.

18 Was der Dichter mit ܙܘܥܐ ܕܩܘܒܠܗܘܢ meint, ist unklar. ܙܘܥܐ bezeichnet jede Bewegung, Zittern, Erdbeben; dann auch Gewitter, Verwirrung. Aram. זוע bewegt sein, zittern; Palp. erschüttern, aufschrecken; זַעֲזוּעָא Schrecken. Ähnlich hebr. זוע. Vielleicht bedeutet ܙܘܥܐ wie hebr. זְוָעָה auch den Gegenstand der Erschütterung; Mißhandlung, Leiden.

25 ܪܦܐ : ܡܬܪܦܝܢ, ܡܢ ܛܘܝܒܐ hat im Ethpa. die Bedeutung laxatus est, negligens fuit. Die letztere ist hier vorzuziehen. ܛܘܝܒܐ ist die Vorbereitung auf das Erscheinen des Richters.

33. ܡܫܒܚܝܢ ܠܟܝ ܘܪܡܝܢ ܠܟܝ ܘܡܘܕܝܢ ܠܟܝ * ܘܐܡܪܝܢ ܐܬܠܝܬܐ
ܙܡܝܢ ܒܐܠܗܘܬܐ ܕܡܠܝܢ ܚܝܠܐ ܀

34. ܒܐܬܪܐ ܪܡܐ ܦܠܝܢ ܒܐܦܝܗܘܢ ܪܘܚܢܝܬܐ * ܠܡܫܒܚܘ ܐܠܗܐ
ܕܗܝ ܝܗܒܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܡܠܠܐ ܀

35. ܗܐ ܡܛܠ ܠܗ ܐܦ ܒܐܪܥܐ ܕܐܠܗܘܬܗܘܢ * ܘܥܒܪ ܕܟܠܐ
ܕܢܫܒܚܘܢ ܕܟܢܐ ܕܬܬܬܘܪܝܗܘܢ ܀

36. ܗܐ ܡܪܬ ܠܗ ܡܠܟܘܬ ܪܘܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܪܘܡܐ * ܘܬ ܢܦܠܬ
ܪܘܚܢܝܬ ܘܩܘܡ ܠܐܪܥܐ ܀

ܫܘܠܡܐ

ܩܢܘܢܐ ܕܠ ܢܥܐ ܀

ܐܚܪܬܐ ܕܢܥܐ ܡܫܒܚܬܐ ܘܠܝܚܢ ܠܒܢܝܬ ܡܢܚܐ ܕܒܢܝܬܐ * ܒܗ ܒܥܠܡܐ ܀

ܒܗܢܐ ܥܠܡܐ ܕܒܟܘ ܢܫܡܘܢ ܒܫܒܪܐ ܘܢܫܒ ܕܠܐ ܡܬܚܠܦ ܀

ܐܢܫ

1. ܠܬܠܝܬܝܐ ܒܪܝܟ ܠܟ ܕܡܫܝܚܐ ܡܠܟܘܬ ܪܘܡܐ * ܘܡܫܒܚܝܢ
ܗܘ ܠܡܐܡܪ ܢܘܗܪܐ ܠܡܫܝܚܝܢ ܀

2. ܫܒܚ ܡܫܝܚ ܢܫܒܚܝܢ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܫܝܚܐ * ܘܫܒܚ ܫܡܫ
ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܫܒܘܪܬܐ ܀

3. ܫܒܚܬܐ ܢܫܒ ܠܟ ܡܫܝܚܐ ܒܢ ܠܡܫܒܪܐ * ܘܠܐ ܕܢܝܚܬܐ
ܠܐ ܐܬܢܝܚ ܠܡܫܒܚ ܡܫܝܚܐ ܀

---

1 ܘܡܫܝܚܝܢ: M hat (undeutlich) ܘܡܫܝܚܝܢ; mit V 61 V 308 a ist zu lesen ܘܡܫܝܚܝܢ.

11, 12 fehlen in V 61 V 308 M.

13 ܩܢܘܢ in Berl. rot geschrieben; fehlt in V 61 V 308 M, V 61 a d schicken voraus ܘܬ. V 308 ܢܥܡܗܘܢ.

15 ܢܫ in Berl. rot geschr.; a fügt hinzu ܚܕܐ ܡܢ; dann den Segenswunsch ܒܫܡܗ ܕܝܢ ܘܥܕܪܢ ܘܡܫܠܡ * ܘܡܫܡܫ ܕܢܚܫ ܘܟܠ ܠܗ ܫܠܡ܀. Vgl. oben S. 12, Z. 10f.

16 nach ܪܘܡܐ hat a ܡܠܟ. ܘܡܫܒܚܝܢ V 61 V 308 M a d ܕܡܫܒܚܝܢ.

17 ܠܡܐܡܪ M ܠܡܐܡܪ. ܠܡܫܝܚܝܗܘܢ V 61 V 308 ܠܡܫܝܚܝܗܘܢ.

20, 21 fehlen in V 61 V 308 M a d.

33. Sie lieben sehr, und sehnen sich sehr und fürchten sehr, * und wie Athleten stürzen sie in den Kampf um das verheißene Leben.

34. Auf dem Wege eilen sie, in der geistigen Rennbahn, * um zu empfangen den Preis des Sieges, den unaussprechlichen.

35. Sehet, es kommt die Zeit der Vergeltung für ihre Kämpfe, * und nahe ist die Zeit, da sie empfangen den Lohn für ihre Mühen.

36. Sehet, nahe ist das Reich des Himmels, des himmlischen Königs: * kommt, laßt uns geistig uns schmücken und ihm entgegen gehen.

Ende.

III. Abschnitt [beim Begräbnis] von Frauen.

Ein anderer [Abschnitt] für alte Frauen, auch geeignet für verheiratete Bundestöchter; * nach derselben Melodie. Antwort: Die Sterblichen trösten sich in der Hoffnung auf ein unvergängliches Leben.

Brüder

1. Zehn Jungfrauen gleich ist das Himmelreich, * die warteten, dem Bräutigam entgegenzueilen mit ihren Lampen.

2. Fünf von ihnen waren weise in der Furcht der Wahrheit, * fünf aber waren zu töricht für das, was der Vollkommenheit ziemt.

3. Die Weisen nun nahmen Öl mit ihren Lampen, * die Törichten aber bemühten sich nicht, Öl zu erhalten.

---

7 vgl. 1 Kor. 9, 24.

16 ܒܢ̈ܬ ܩܝܡܐ Bundestöchter, Nonnen. Es sind damit wohl die Diakonissen gemeint, die nach dem Tode ihrer Männer als Witwen ein gottgeweihtes Leben führten.

17 Zu dem Impv. ܚܠܘ (Br. Gr.³ § 188; Nöld.² § 172) würde ܢܬܒܝܐܘܢ des V 308 besser passen. ܘܣܬ̈ܝܐ : viell. ist ܕܣܬ̈ܝܐ zu lesen.

20 vgl. Matth. 25, 1 ff. ܠܡ, Partikel, videlicet, scilicet, dient häufig nur zur Ausfüllung des Verses, vgl. Nöld.² § 155.

25 ܪ̈ܕܝܬܐ pt. pl. fem. von ܪܕܐ; ܠܐ ܪ̈ܕܝܬܐ = die nicht unterrichteten.

4. ܒܪܝ ܠܗ ܘܒܢܐ ܘܐܘܣܪ ܫܢܬܐ ܡܢ ܕܠܡܐܬܘܗ * ܘܐܒܕ ܐܢܝܢ
ܫܢܬܐ ܕܕܡܟܝܢ ܒܡܫܬܘܬܗܘܢ ܀

5. ܒܦܠܓܗ ܕܠܠܝܐ ܐܡܪ ܕܐܙܠܘ ܥܠ ܥܒܘܪܐ * ܕܡܫܡܪ ܗܘܐ
ܟܠ ܡܟܐܬܘܗ ܕܫܢܬܐ ܕܐܘܪܡܐ ܀

6. ܒܫܢܬܐ ܥܝܘܗ ܩܡ ܡܫ̈ܠܡܬܐ ܘܫܒ̈ܚܬܐ * ܘܟܕ ܥܩܝܡ ܗܘ̈ܘ
ܠܐ ܥܩܝܡ ܗܘ̈ܘ ܐܝܟ ܕܫܬܝܗܝܢ ܀

7. ܡܥܒܕܐ ܫܦܪ ܗܘܐ ܒܠܡܒܪ̈ܟܝܗܘܢ ܕܗܕܝܘܛܘܬܐ * ܘܡܫܪ̈
ܬ̈ܐܠܝ ܡܢ ܫܒܪ̈ܬܗܘܢ ܘܕܟܐ ܒܠܒܗ ܀

8. ܠܐ ܠܡ ܢܫܩܘ ܠܝ ܐܦ ܠܚܡ ܒܢ̈ܬ ܬܫܡ̈ܫܬܐ * ܐܠܐ ܐܠܝ ܓܝܪ
ܕܡܕܒܝܢ ܘܩ̈ܢܝܢ ܠܚܡ ܀

9. ܥܬ̈ܝܕ ܠܡ ܘܐܙܠ ܠܡܕܒܪ ܡܥܒܕܐ ܕܠܐ ܡܕܒܪ * ܘܐܬܐ
ܫܢܬܐ ܘܟܠ ܬܫܡ̈ܫܬܐ ܘܗܘܝܢ ܠܗ ܟ̈ܠ ܀

10. ܠܒܪ ܡܢ ܬܪܥܐ ܦܩ ܐܝܟ ܕܐܦ̈ܝܢ ܡܢ ܘܠܝܬܐ * ܘܡܪ̈ܝ ܢܩܫ
ܥܠ ܬܘܠܥܬܐ ܕܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ ܀

11. ܦܬܚ ܠܝ ܡܪܢ ܬܪܥܐ ܒܡܫܡܫܢܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ * ܕܒܢܟܠ
ܘܢܫܒ ܐܓܪܐ ܕܒܬ̈ܠܐ ܕܒܬܘܠܘܬܗ ܀

12. ܠܐ ܡܢܕܥ ܐܢܐ ܠܚܝܢ ܦܢܐ ܠܗܝܢ ܡܠܗ ܕܫܘܬܐ * ܘܠܐ
ܒܬ̈ܘܠܬܐ ܕܢܛܪ̈ܬܝܢ ܠܝ ܡܦܩ ܐܢܐ ܡܢܬܘܬ ܀

13. ܠܝܫܘܥ ܒܠܝܗ ܡܪܐ ܡܟܐܬܘܗ ܫܢܬܐ ܕܐܘܪܡܐ * ܘܠܒܬ̈ܘܠܬܐ
ܕܬܩܢ ܠܐܘܪܚܗ ܒܡܢܬܐ ܒܠܝܘܢ ܀

---

1 ܕܠܡܐܬܘܗ V 61 V 308 a ܕܠܡܐܬܘܗܝ.
2 ܕܕܡܟܝܢ V 61 V 308 M a d ܘܕܡܟܝܢ.
3 ܕܡܫܡܪ V 61 V 308 M d ܕܡܫܡܪܝܢ.
5/6 fehlen V 61 V 308 M a d.
9 für ܠܡ lesen V 61 V 308 ܗܐ.
11/12 fehlen V 61 V 308 M a d.
15 V 61 V 308 ܒܫܘܚ.
17/18 fehlen V 61 V 308 M a d.

4. Es verstrich die Zeit, und der Bräutigam verzögerte sein Kommen, * da überkam sie der Schlummer, so daß sie, die zehn, schliefen.

5. Um Mitternacht nun ließ er die Trompete blasen, * welche die Ankunft des himmlischen Bräutigam meldete.

6. Da erhoben sich zugleich die Törichten und die Klugen, * und obwohl sie gleich waren, waren sie [doch] nicht gleich wie ihre Natur.

7. Das Öl mangelte in den Lampen der Törichten, * und sie fingen an, von ihren Gefährtinnen das Nötige als Almosen zu erbitten.

8. „Es möchte nicht genügen für uns und für euch“, antworteten die Bereiten, * „aber geht zu den Händlern und kaufet euch.“

9. Sie hörten es und gingen, das Öl zu kaufen, das [noch] nicht gekaufte, * da kam der Bräutigam, und die Bereiten traten ein; jene aber traten nicht ein.

10. Da blieben sie vor dem Tor, weil sie ihrer Pflicht vergessen hatten, * und sie begannen zu klopfen im Vertrauen auf ihren Lebenswandel.

11. „Öffne uns, unser Herr, das Tor der Freude des Reiches, * daß wir eintreten und den Lohn empfangen für die Mühen unserer Jungfräulichkeit.“

12. „Ich kenne euch nicht“, antwortete ihnen die Stimme des Bräutigams * „und davon, daß ihr unter den Jungfrauen meiner gewartet habt, lasse ich mich niemals überzeugen.“

13. Den Tag seiner Offenbarung nennt seine Ankunft der Bräutigam von oben, * und die Jungfrauen, die ihm entgegen gehen, [nennt er] alle Vollkommenen.

7/8 Obwohl sie alle zehn Jungfrauen waren, standen sie einander doch nicht gleich an guten Werken.

10 ܕܣܢܝܩܢ, St. ܕܣܢܝܩ, das was sie nötig hatten.

18/19 Wortspiel ܢܩܫܢ — ܩܫܬ.

29 Das Suff. masc. in ܡܠܟܗܘܢ fällt (hier und im folgenden mehrmals) auf. Dasselbe ist wohl so zu erklären, daß die zehn Jungfrauen überhaupt die ganze Menschheit versinnbilden.

14. ܫܪܝܬܐ ܕܐܡܪܬ ܕܕܡܟܝܢ ܒܠܒܗܘܢ ܒܣܕܪܐ ܫܒܘܩ * ܡܦܘܬܐ ܗܘ
ܕܡܫܘܐ ܠܡ̈ܠܟܐ ܘܟ̈ܬܒܐ ܠܣܪ ܣܗܒܠܐ ܀

15. ܡܬܘܬܐ ܕܗܘܝܬ ܒܦܠܚܗ ܕܐܠܗܐ ܘܒܪ ܕܡ̈ܫܘܬܐ * ܩܠ ܦܘܪܩܢܐ
ܕܗܘܐ ܒܣܪܬܐ ܘܡܫܝܚ ܒܠ ܀

16. ܒܦܠܚܗ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪ ܕܐܬܬܐ ܣܘܬܢܐ ܕܙܘܡܪܐ * ܒܗ ܕܐܦ
ܫ̈ܘܬܢܐ ܒܠܠܗܐ ܢܫܡܥ ܠܡܫܒ̈ܚܬܗܘܢ ܀

17. ܕܩ̈ܝܡ ܫܡܐܝܬ ܗܠܝܢ ܕܐܡܘܬ ܒܠ ܒܚܠܡܗܘܢ * ܡܢܚܬܐ
ܕܡܠܝܫ ܗܘ ܠܡܠܝܫ ܕܡܠܝܫ ܡܐܡ ܀

18. ܒܪ ܠܡܩ̈ܪܒܐ ܕܫܡܥ ܕܕܒܚܘ ܠܣ̈ܛܢܐ ܒܗܘܢ * ܕܐܢܘܢ ܠܐ ܚܙܝ
ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܒܪܫܢܐ ܕܒܬܪ ܀

19. ܕܠܐ ܝܕܥ ܘܗ ܚܡܝܢܘܬܐ ܠܡܕܪ̈ܫܬܐ * ܡܓܠܐ ܓܠܐ ܠܝ ܕܠܐ
ܐܝܬ ܬܘܡ ܠܡܫܐܠ ܠܣܡܟܐ ܀

20. ܕܡ̈ܠܐ ܘܐܡ̈ܪܐ ܕܠܐ ܢܫܬܩ ܠܝ ܠܡ ܐܦ ܠܟܝܢ * ܐܘܪܒ ܕܪܒܘܪ
ܒܒܠ ܕܬܘܡ ܡܢ ܦܘܪܥܢܐ ܀

21. ܕܫܪܪ ܐܬܝܢ ܠܡܪܢ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܒܪ ܕܫܒܚܝܢ * ܗܘ ܕܐܝܬ
ܗܘܐ ܐܬܬܐ ܠܡܚܝܢ ܐܝܟ ܡܢ ܗ̈ܘܝ ܀

22. ܒܪ ܦ̈ܬܝܢ ܗ̈ܘܝ ܡܢ ܒܪ ܕܐܪܙܠ ܐܬܬܐ ܣܘܬܢܐ * ܠܐ ܡܬܒܬܐܗܝ
ܕܠܐ ܢܚܫܝܢ ܕܐܡܬܝ ܕܐܬܬܐ ܀

23. ܕܢ̈ܟܠ ܒܡ ܣܘܬܢܐ ܡܫ̈ܬܡܫܬܐ ܘܐܬܬܚܕ ܬܪܥܐ ܀ ܒܐܬ̈ܪܬܐ
ܐܬܝܢ ܕܒܐܠ ܢܫ̈ܝܢ ܒܠܡܐܡ ܫ̈ܢܐ ܀

---

1 ܫܘܒܐ V 61 M ܫܘܒܗ.
3/4 fehlen in V 61 V 308 M a d.
7 ܕܩܡܘ ܃ a ܕܩܕܡܘ. ܒܡܠܟܗܘܢ: M ܒܡܠܟܗܘܢ.
9/10 fehlen in V 61 V 308 M a d.
12 ܠܣܡܟ V 61 V 308 M d ܠܣܡܟ.
13 ܠܟܡ: V 61 V 308 ܒܟܡ.
15/16 fehlen in V 61 V 308 M a d.
17 ܚܕ V 61 V 308 M d ܚܕܕ.
18 ܦܠܚܝܢ a ܦܠܚܝܢ ܫܡ.
19/20 V 61 V 308 M a d ܒܟܠܗܘܢ ܕܒܗܘܢ ܕܒܟܠ. V 61 V 308 M ܘܡܫܝܚ; a d ܘܡܫܝܚ.

14. Der Schlaf, von dem er sagt, daß er sie alle in gleicher Weise befällt, * ist der Tod, der gleich macht die Guten und Bösen in einem Verderben.

15. Der Ruf, der um Mitternacht ergeht, so daß die Schlafenden erwachen, * das ist der Befehl, der am Ende ergeht und alle aufweckt.

16. Um Mitternacht aber heißt es, daß der Bräutigam komme, * weil auch die Verlobten bei Nacht ihre Bräute heimholen.

17. Daß in gleicher Weise jene auferstehen, die er aufgezeichnet hat wegen ihrer Werke * die Auferstehung aller lehrt alle, daß alle auferstehen werden.

18. Mit den Lampen der fünf, die erloschen, überführt er die Verdammten; * denn wenn wir nicht barmherzig sind, werden wir keine Barmherzigkeit finden im zukünftigen Gericht.

19. Daß aber die Klugen den Törichten nicht verkaufen wollten, * zeigt uns klar, daß man dort kein Brot mehr erbitten kann.

20. Daß sie antworteten und sprachen: es möchte nicht reichen für uns und für euch: * lehrt, daß unsere Mühe hier geringer ist als der Lohn.

21. Daß er sie schickte, Öl zu kaufen, wo es möglich war, * zeigt, daß es eine Zeit gab, barmherzig zu sein, wenn sie (überhaupt) barmherzig gewesen wären.

22. Ehe sie nun zurückkehrten, von dort, wohin sie sich begeben, kam der Bräutigam; * es gibt kein Zeichen, daß wir ahnen, wann er komme.

23. Daß mit dem Bräutigam die Klugen eintraten und das Tor geschlossen ward: * das sind die Gerechten, die eintreten, [um] auszuruhen im Hafen des Lebens.

---

3 ܚܘܒܠܐ Verderben, Unglück, Unrecht. Gemeint ist der Tod, der die Menschen gleich macht. vgl. Sap. 1, 18 [θεὸς οὐ] τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων.

17 ܠܚܡܐ des Berl. ist wohl nur verdorbene Lesart für ܪ̈ܚܡܐ, Barmherzigkeit, Gnade. So M.

23 Sie hätten barmherzig sein können, wenn sie nur gewollt hätten.

29 zu der Form ܢܬܬܢܝܚܘܢ vgl. Br. Gr.^{3} § 51; § 190 A, Anm. 2. Nöld.^{2} § 22; § 174 c.

24\. ܕܦܬ̈ܐ ܫܡܠܝܘܬܐ ܠܒܪ ܡܢ ܬܪܒܝܬܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ * ܒܢ̈ܝܐ ܐܢܫ
ܕܦܬ̈ܚܝܢ ܒܐܪܒܥܐ ܠܡܫܬܥܝܘ ܀

25\. ܕܡܪ̈ܝ، ܘܐܡܪ̈ܝ ܠܐ ܕܪ̈ܫܬܐ ܡܢ݂ ܡܢ݂ * ܣܒܪܐ ܗܘ ܕܒܒܪ
ܣܢܝܢ ܕܫ̈ܡܥܐ ܠܕܫܠܝܐ݂ ܀

26\. ܕܡܪ̈ܝ، ܗܢܝܢ ܘܦܩܕ ܗܘ ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܢܕܒ ܐܢܫ̄ܐ * ܠܫܘܒܚܐ ܕܠܐ
ܣܠܩܬ ܒܫܘܒܚܬ ܣܓ̈ܝܘܗܝ، ܠܐ ܡܣܟܐ ܠܡܒܕܒ ܀

27 ܠܐ ܢܕܒ ܐܢܫ̄ܐ ܠܚܡ ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܟܠ ܕܪ̈ܫܬܐ * ܕܠܐ ܢܕܒܬ݂
ܠܡܒܕܒ ܢܚܢܢ ܒܗ ܣܘܥܪܢܐ ܀

28\. ܬܘܕܝܬܐ ܕܐܬܬܣܝܡ ܒܐܦ̈ܐ ܕܠܒܪ ܘܠܐ ܟ̈ܠ ܒܟܘܢ * ܢܘܟܪܝܐ
ܗܘ ܕܠܟܠ ܕܒܥܐ ܕܢܠܘ ܒܐ̈ܝܢܐ ܐܝܣܘܗ ܢܘܟܪܝܐ ܀

29\. ܢܘܟܪܝܐ ܗܘܐ ܒܪ ܒܝܬܝܐ ܠܡ̈ܠܟܐ ܘܒܢ̈ܝܐ * ܘܦܪܫ ܒ̈ܐܢܝܐ
ܡܢ ܟ̈ܠܗܘܢ ܒܪܝܬܐ ܕܫܘܒܚܗ ܀

30\. ܪܒ ܦܘܪܥܢܐ ܕܗܘܐ ܬܡܢ ܒܝܬ ܣܕ ܠܬܪܝܢ * ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ
ܪܘܫܡܬܐ ܕܦܘܪܫܢܐ ܘܒܘܪܟܐ ܀

31\. ܕܪܡ ܘܡܟܝܠ ܪܘܫܡܐ ܕܒ̈ܐܢܝܐ ܡܢ ܟܠ ܕܘܟܝܢ * ܘܡܘܕܥܐ
ܬܘܒ ܗܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܡܢ ܟܠ ܒܗܘܢ ܀

32\. ܠܝܬ ܠܗ ܦܘܫܩܐ ܠܗ، ܬܫܡܫܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܢܘܗܪܐ * ܘܠܐ ܬܘܒ
ܕܘܒܪܬܐ ܠܗ، ܒܪܘܚܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܣܒܪܐ ܀

33\. ܢܗܝܪܘܬܐ ܘܫܘܒܚܘܬܐ ܡܫܘܚܬܐ ܠܟܠܢ ܀ ܕܒܐܝܠܝܢ ܒܒ̈ܠܝܐ
ܐܒܘܢ ܢܦܫܗܘܢ݂ ܒܫܬ̈ܐ ܕܬܡܢ ܀

34\. ܣܘܬܐ ܕܟܘܫܦܐ ܗܘܐ ܡܫܘܚܐ ܟܠ ܕܒܝܫܐ * ܘܡܟܪܐ
ܠܗ ܒܐܝܠܝܢ ܕܡܢܪ ܒܝܬܐ ܀

1/2 M a d ܕܟܫܢ ܝܘܬܢ.
3 ܗܘ fehlt in d.
4 st. ܕܫܡܥ ܠܕܫܠܝܐ lesen V 61 V 308 M ܡܢ ܠܕܫܠܝܐ.
7 ܢܕܒ V 61 V 308 M a d ܠܚܡ. V 61 V 308 M ܣܓܝܘܗܝ.
8 ܠܡܒܕܒ V 61 V 308 M a d ܠܡܒܕܒܘ.
9/10 fehlen V 61 V 308 M a.
13 ܠܡܠܟܐ V 61 V 308 M a d ܠܡܠܟܐ.
15 V 61 V 308 M ܕܪܡ; a d zu Anfang der Zeile: ܘܡܟܝܠ ܕܪܡ ܪܘܫܡܐ ܕܒܢܝܐ.
19 ܢܗܝܪܘܬܐ: V 61 V 308 M a d ܢܗܝܪܘܬܐ.
20 ܐܒܘܢ: M ܐܒܘܢ. ܢܦܫܗܘܢ: V 61 V 308 M a d ܢܦܫܗܘܢ.
21 ܘܡܟܪܐ V 61 V 308 M a d ܘܡܟܪܐ. d setzt Strophe 35 vor 34.

24. Die Törichten aber, die vor dem Tor des Reiches bleiben, * sind die Bösen, die auf Erden bleiben, um gequält zu werden.

25. Daß aber die Törichten riefen und sprachen: Herr, Herr! * ist die Hoffnung, daß vielleicht Gnade [und] Barmherzigkeit sei für die Sünder.

26. Daß sie nun riefen und er ihnen antwortete: „Ich kenne [euch] nicht:“ [bedeutet] * Liebe, der keine Nächstenliebe beigemischt ist, kann er nicht anerkennen.

27. „Ich kenne euch nicht, spricht er zu den Törichten, * denn ihr habt's nicht verstanden, meinem Willen zu dienen durch Barmherzigkeit.“

28. Das Tor, das geschlossen wird vor denen, die draußen sind und nicht eintreten mit ihm, * ist der Himmel oben, den ein Wink schließt, wenn die Gerechten eingetreten sind.

29. Das deutet auf den Feuerofen zur Ausscheidung der Guten und der Bösen; * er wird nämlich scheiden die Gerechten von den Lasterhaften in der Glut seiner Liebe.

30. Groß ist der Unterschied dort zwischen den einen [und] den andern, * und nicht zu ermessen der Abstand zwischen Himmel und Hölle.

31. Denn höher und erhabener ist die Höhe der Gerechten als alles Hohe, * und der Abgrund der Bösen hinwieder wird tiefer sein als alle Tiefen.

32. Nichts ist zu vergleichen der Herrlichkeit der Kinder des Lichtes, * und nichts auch ist gleich der Pein der Kinder der Finsternis.

33. Licht und Finsternis zeigt jedem, * mit welchen Sorgen sie ihre Seelen im Leben hier beschäftigt haben.

34. Der Anblick des Körpers ist ein Zeugnis wider die Seele, * und klagt sie an über das, was sie in Untreue getan hat.

11 ܚܘܣܢܐ läßt eine doppelte Auffassung zu: entweder „Sparsamkeit, parsimonia“, und dann wäre der Sinn: ihr habt es nicht verstanden, Öl zu sparen für den Tag meiner Ankunft; oder „Barmherzigkeit“, und diese Deutung scheint hier um so mehr am Platze zu sein, als auch in den vorhergehenden Strophen von der Barmherzigkeit die Rede ist.

ܡܢܗ ܕܠܫܡܫܐ ܢܚܬ ܫܡܫܘܢܐ ܐܦ ܒܡܐܪ̈ܐ * ܗܘ ܠܗ ܗܘܐ 35.
ܡܩܠܣ ܠܦܘܩܕܢܐ ܘܡܫܡܫ ܠܟܪ̈ܝܐ ܀

ܗܘ ܒܪ ܢܫܐ ܡܚܝܠ ܢܦܫܗ ܟܐܠܝܡ ܕܢܦܩܐ * ܘܐܝܟ ܕܒܪ̈ܢܫܐ 36.
ܬܒܥ ܢܦܫܗ ܘܫܒܩ̈ܬܗ ܀

ܒܠܒܫ ܚܝܐ ܡܩܘ̈ܡܐ ܕܢܦܫܗ ܘܕܒܩ̈ܘܬܗ * ܘܠܐ ܐܢ̄ܫ ܠܦܓܐ ܠܐ 37.
ܡܢ ܢܦܫܗ ܘܠܐ ܡܢ ܚܒܪܗ ܀

ܒܟܠܗ ܚܝܐ ܕܡܠܝܠܘܬܐ ܚܐܪ ܒܠܒܫ * ܘܟܠ ܒܗ ܚܐܪ ܒܗܘ 38.
ܐܣܟܝܡܐ ܕܚܘܪ̈ܐ ܕܠܗ ܀

ܠܘܬ ܒܒܢ̈ܝܐ ܕܦܠܓܐ ܬܘܡ ܡܢ ܒܪ ܙܘܓܗ * ܘܐܡܠܐ ܟܠܐ ܕܡܢܗ 39.
ܐܝܟ ܡܬܦܠܓܐ ܒܚܝܬܗ ܘܣܒܪܗ ܀

ܠܐܪܒܥܝܢ ܪܗܛܐ ܚܝܬܐ ܡܠܠܐܝܬ * ܘܡܫܡܫܢܐ ܠܗܘܢ ܠܟܠ 40.
ܡܢ ܣܘܪܐ ܕܟܠܗ ܠܫܡܫܐ ܀

ܟܠܗ ܦܓܪ̈ܐ ܘܢܦܫܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܢܝܐ ܕܗܘܟܐ * ܘܪܚܡ ܡܢ ܟܠ 41.
ܘܡܩܪܒ ܠܗ ܟܠ ܐܝܟ ܡܩܪܒܐ ܀

ܐܝܟ ܒܟܘܪܐ ܒܚܪ ܒܟܠܐ ܕܗܡܢܐ ܒܢܦܫܐ * ܘܡܫܡܫܘܬܗ 42.
ܦܪܫ ܗܢܝܐ ܡܢ ܥܦܪܐ ܀

ܫܡܫܢܐ ܚܝܬܐ ܕܪܚܡ ܬܘܡ ܚܢ̈ܢܐ ܘܐܓܪܐ * ܠܡܠܟܐ ܠܥܠܡܐ ܡܫܝܚܐ 43.
ܕܐܫܘܝ ܠܟܠܐ ܠܫ̈ܢܐ ܚܝܬܐ ܀

ܫܠܡܬ

ܫܠܡ ܦܘܫܩܐ ܕܡܫܪܝܬܐ ܕܬܪ̈ܬܝܢ ܀

---

1 V 61 V 308 M ܒܡܪ̈ܐ. ܗܘܝ V 61 V 308 M d ܗܘܐ.
5 V 61 V 308 M ܘܕܒܩܘܬܗ.
7 ܕܡܠܝܠܘܬܐ V 61 V 308 M a d ܕܡܠܘܠܘܬܐ.
8 V 61 V 308 M a d ܕܚܘܪܐ.
9 ܕܦܠܓܐ V 61 V 308 M a d ܕܦܠܓܐ.
11 V 61 V 308 M a d ܘܡܫܡܫܢܐ.
15—20 fehlen in V 61 V 308 M a; 20 auch in d. 19, 20 in Berl. rot

35. Aus dem Körper kommt Ehre und Schande, * er selbst teilt sich aus das Gute, und bereitet sich die Qual.

36. Der Mensch quält sich mit dem, was er sündigt, * und wie im Gericht straft er sich und seine Laster.

37. Es sieht jeder seine Makel und die seiner Gefährten * und niemand kann sich verbergen, weder vor sich noch vor seinem Nächsten.

38. In jedem erkennt jeder die vernünftige Natur, * und jeder sieht darin ein Bild, wie er aussieht.

39. Keiner ist unter den Geschaffenen, der dort verborgen sein könnte vor seinem Genossen, * und auch vor ihm kann sich nicht verbergen sein Freund und Gefährte.

40. Zu den vier Enden eilt hin der Blick schnell, * und umfaßt sie mit den Augen des Körpers.

41. Alles umfaßt Leib und Seele zugleich, * ob nun alles weit ist oder nahe, gleich als wäre es nahe,

42. Wie der Schöpfer den Frevel erforscht, der verborgen ist in der Seele, * und in seiner Weisheit scheidet das Häßliche von dem Schönen.

43. Neues Lob singen dort die Engel und Menschen, * dem Könige Christus, der alle berufen hat zum neuen Leben.

Ende.

Zu Ende sind die Abschnitte mit zweiversigen Strophen.

---

13 Vgl. oben das erste Lied, Strophe 5.

Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen.

Syrische Texte herausgegeben, übersetzt und untersucht
von
Dr. Gerhard Beyer.

Die Doppelschrift des Eusebius περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων an Stephanus und Marinus hat in der griechischen Literatur einen hervorragenden Einfluß gewonnen. Als Ganzes ist sie zwar auf griechischem Sprachgebiet frühzeitig verloren gegangen. Als Überreste haben wir hauptsächlich die Ἐκλογαί[1]. Sie sind sehr stark benutzt bei Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam*[2], etwas auch bei Hieronymus. Geringe Überbleibsel finden sich endlich noch in einzelnen Katenenfragmenten[3].

Auf syrischem Boden erwähnt die Schrift zunächst der Nestorianer ʿAb(h)dîšôʿ b. Bĕrîk(h)a[4] († 1318) in seinem metrischen Literaturkatalog:

ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܩܣܪܝܐ ܣܡ ܟܬܒܐ .....
ܘܟܬܒܐ ܕܫܪܝ ܠܡܫܘܚܠܦܘܬܐ ܕܣܒܪܬܐ

„Eusebius von Caesarea verfaßte ein Buch ... und ein Buch der Lösung der Widersprüche in den Evangelien."

Nach der Arbeitsweise des Katalogisten gibt diese Erwähnung einen Beweis für seine unmittelbare Bekanntschaft mit einer Übersetzung der ganzen Schrift oder der griechischen Ἐκλογαί nicht. Dagegen haben sich umfangreiche Reste syrischer in monophysitischer Überlieferung erhalten, der eine eigentümliche nestorianische Parallelüberlieferung zur Seite tritt.

---

[1] Im folgenden zitiert nach der Edition in: *Nova Patrum Bibliotheca IV* Rom 1897, Seite 219/68 (= NPB).

[2] Im folgenden zitiert nach der Edition: Schenkl, *Corp. script. eccl. lat.* XXXII 4: *Expos. Evgl. sec. Lucam.*

[3] Im folgenden zitiert nach der Zusammenstellung in NPB IV, S. 268/303.

[4] Vgl. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur* (=LG). Bonn 1922, S. 323/25.

§ 1. Die Severuskatene, beziehungsweise die Zusätze des Šemʿôn aus Ḥisn Manṣûr.

Die zahlreichsten und umfangreichsten Zitate finden sich in der am 25. 3. 861 vollendeten Severuskatene. Sie gehören hier, wie schon Baumstark[1] gezeigt hat, derjenigen Schicht an, die wohl erst von dem Schreiber der römischen Handschrift, Šemʿôn aus Ḥisn Manṣûr, hinzugefügt wurde.

Die in Frage kommenden Handschriften sind *Vat. Syr. 103* aus dem 9. oder 10. Jahrhundert und dessen Kopie *Mus. Brit. Add. 12144* vom Jahre 1081. Aus der Handschrift sind schon Stücke publiziert durch A. Mai[2]. Der Rest hat in Abschriften von Prof. A. Baumstark und Prof. H. Goussen vorgelegen. Ohne Schaden konnte unter den heutigen Verhältnissen *Mus. Brit. Add. 12144* beiseite gelassen werden.

Bei einer Vergleichung des griechischen und syrischen Textes sticht sogleich in die Augen, daß die Übersetzung sich aufs engste an den Text des griechischen Originals anschließt. Besonders instruktiv ist die Übersetzung solcher Wortarten, welche sich im syrischen nicht finden, vor allem der zusammengesetzten Zeit- und Nennwörter. z. B.:

συναριθμεῖσθαι ܒܡܢܘ ܠܡܬܡܢܝܘ
προτιμηθῆναι ܩܕܡ ܠܡܬܝܩܪܘ
ὁμώνυμοι ܫܘܝ̈ ܫܡܐ usw.

Bemerkenswert ist die Übersetzung spezieller griechischer Ausdrücke und Wendungen, die der Syrer wörtlich wiederzugeben sich bemüht:

ἀποδεδόσθαι πλήρη ܡܫܠܡܢܐ ܠܡܬܝܗܒ
ἀρκούντων εἰς ἀναπλήρωσιν ܣܦܩܝܢ ܗܘܘ ܠܫܘܡܠܝܐ
ἡ ἀπὸ Δαβίδ ܗܝ ܕܡܢ ܕܘܝܕ usw.

Insbesondere vergleiche man den charakteristischen Fall auf Seite 45, Z. 13 wo das griechische τὸν ἐν Βαβυλῶνι γεγενημένον durch ܗܘ ܕܒܒܒܠ ܐܬܝܠܕ, wiedergegeben ist. Das Streben nach größtmöglicher Wörtlichkeit verführt dazu, diese prägnante Bedeutung anzunehmen.

Dieser Befund der syrischen Übersetzung läßt vermuten, daß sie aus der Zeit Jaʿqôb(h)s von Edessa[3] oder aus seinem Kreise stammt, also aus dem 7. oder beginnenden 8. Jahrhundert[4].

---

[1] Vgl. LG. S. 279.
[2] NPB IV S. 279/82.
[3] Über ihn LG. S. 248ff.
[4] Vgl. LG. S. 247ff.

Vat. Syr. 103.

fol. 302r° am oberen Rande.

I. ܕܐܘܣܟܣܘܣ ܡܦܫܩܢܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܡܠܟܝܙܕܩ ܕܐܦܝܦܢܝܘܣ ܩܘܦܪܝܐ

ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܠܡܠܟܝܙܕܩ ܕܥܠ ܡܢܐ ܡܢ ܕܐܝܟ ܡܥܒܪܐ ܡܠܟ. ܘܗܘܐ ܐܒܪܗܡ ܦܓܥ ܗܘܐ ܀

ܦܓܥ ܗܘܐ ܗܘܠܐ ܗܟܢ ܡܗܠܟܢܐ ܒܡܠܟܐ ܦܓܥܐ: ܕܡܢ ܕܐܝܟ ܠܝܠܝܐ ܡܫܝܚܐ: ܘܟܗܢܘܬ ܡܠܟܝܙܕܩ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘܬ ܕܡܢ ܕܐܝܟ ܕܐܢܫ ܦܪܘܩܐ ܕܐܬܐ. ܘܟܗܢܘܬܐ ܕܩܕܡܘܬܐ ܫܪܝܐ ܗܘܬ ܕܡܢ ܕܐܝܟ ܕܐܢܫ. ܡܠܟ ܥܠܡ ܒܟܗܢܘܬܐ. ܕܡܛܠ ܕܝܡܐ ܘܠܐ ܢܕܓܠ ܒܗ: ܕܡܢ ܦܐܪܐ ܕܟܪܣܟ. ܐܘܬܒ ܥܠ ܟܘܪܣܝܟ: ܘܐܘܟܝܢ ܩܝܡܐ ܐܩܝܡܬ ܠܓܒܝܝ: ܘܝܡܝܬ ܠܕܘܝܕ ܥܒܕܝ ܘܡܫܝܚܐ. ܗܟܢ ܕܝܢ ܘܐܬܡܫܚ ܡܠܟܐ. ܕܢܦܘܩ ܚܘܛܪܐ ܡܢ ܓܘܙܥܗ ܕܐܝܫܝ ܕܗܘܐ ܐܒܘܗܘܢ ܗܘܐ ܐܒܘܗܝ ܕܕܘܝܕ. ܘܗܘܐ ܒܟܠ ܒܢܘܗܝ ܕܐܝܫܝ ܗܘ ܕܡܛܠ ܗܢܐ ܒܒܝܬܐ: ܒܟܠܗܘܢ ܒܢܝܐ ܕܒܝܬܗ: ܘܒܡܠܟܐ ܘܒܟܗܢܘܬܐ ܡܠܟ. ܐܝܟ ܕܐܚܝ ܡܢ ܒܛܢܐ. ܘܐܬܝ ܒܗܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܘܐܬܐ ܗܘܐ ܒܗ ܠܐܠܗܐ. ܘܗܘ ܢܗܘܐ ܠܗ ܠܥܠܡ. ܘܗܘܐ ܢܬܝܒ ܕܢܗ ܥܠ ܟܘܪܣܝܐ ܡܠܟܘܬܗ ܢܦܩ ܠܥܠܡܐ. ܘܠܐ ܡܫܪܝܬܐ ܘܠܐ ܡܠܟܘܬܗ ܡܫܬܪܝܐ ܠܥܠܡ. ܘܠܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗ ܠܐܠܗܐ. ܘܠܐ ܒܡܠܟܐ ܫܪܪܗ ܒܟܠܗܘܢ ܐܠܐ ܗܘܐ ܩܕܡܝܢ ܥܠ ܗܢܐ ܕܡܢ ܕܐܝܟ ܕܐܢܫ ܐܬܝܠܕ.

ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܝܢ: ܡܛܠ ܕܒܗܘܢ ܘܡܠܟܘܬܗ ܘܠܐ ܫܘܠܡܐ ܕܪܒܘܬܗ: ܘܐܝܟ ܡܢ ܕܝܠܗ ܘܠܐ ܒܐܝܠܐ ܠܫܘܠܡܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܕܕܡܢ: ܘܟܗܢܘܬ ܡܠܟܝܙܕܩ ܕܗܘܐ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘܬ: ܕܡܢ ܕܐܝܟ ܕܐܢܫ ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܗܘ ܡܠܟ ܗܘ ܕܒܟܗܢܘܬܐ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܐܦܝܦܢܝܘܣ: ܒܕܡܢ ܦܓܥܐ ܗܟܢ ܒܟܗܢܘܬ ܠܡܫܝܚܐ.

9] ܐܘܬܒ zu lesen nach Ps. 131, 11, nicht wie in Hs. ܘܬܒ.
10] ܠܓܒܝܝ zu lesen nach Ps. 88, 4, nicht wie in Hs. ܠܓܒܝܐ.
18] Hs. ܕܪܒܘܬ.

I. *Von Eusebius von Cäsarea, Lösung aus dem Buche über die evangelischen ζητήματα; Erklärung des Untenstehenden: Weshalb Matthäus mit David beginnt, während Abraham früher war.*

Vor lag nämlich in den heiligen Büchern das Versprechen, daß von David der Messias hervorgehen solle, und in aller Munde wurde erzählt, daß aus David der Erlöser, der da kommen solle, hervorgehen werde. Auch war durch eidliche Bekräftigung festgelegt, daß er von David hervorgehe; denn in den Psalmen steht geschrieben: „Es schwur der Herr dem David und nicht wird es ihn gereuen: Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron“; wiederum: „Einen Bund habe ich geschlossen mit meinen Auserwählten und ich habe dem David, meinem Knecht, geschworen“ usw. Und bei Jesaias hinwiederum steht geschrieben: „Es wird ein Reis herauskommen aus dem Stamme Isai“. Dies war der Vater Davids. Ferner: „Es wird die Wurzel Jesses sein, die als Panier dasteht für die Völker; an ihn werden sich die Heiden wenden“. In den Büchern Paralipomenon ist zu lesen: „Ich werde erhöhen nach dir deinen Nachkommen“; und: „Ich werde bestätigen den Thron seiner Herrschaft bis in Ewigkeit“; weiterhin: „Ich werde ihm sein zum Vater, und er wird mir sein zum Sohne“. Diese Stellen sind bekanntlich nicht an seinem Sohn Salomon in Erfüllung gegangen, denn seine Herrschaft und sein Reich blieb nicht auf ewig. Auch nicht die Stelle: „Ich werde ihm sein zum Vater“, und nicht haben an ihn sich die Heiden gewendet. Sondern diese Stellen passen auf denjenigen, der aus David menschlicher Weise hervorging.

Wie ich sagte, wegen seiner Größe und seiner Herrschaft und auch wegen des geringen zeitlichen Abstandes von ihm, und weil die Erzählung über David noch jung und nicht alt

I: Ἐκλογαί 5 (NPB. IV S. 232 f.). Niketaskatene 9 (a. a. O. S. 274 ff.). Ambrosius III 8 f. (S. 113. Z. 4—21).

9 ff.] Ps. 131, 11. 11 ff.] Ps. 88, 4. 14 f.] Is. 11, 1. 16 ff.] Is. 11, 10. 18 f] I. Paral. 17, 11. 19 f.] I. Paral. 17, 12. 21 f.] I. Paral. 17, 18.

II. ܕܐܘܢܓܠܣܛܣ ܡܣܩܢܐ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܡܢ ܕܐܡܪܝ ܒܪܗ ܕܕܘܝܕ ܗܘܝܘ ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ
ܒܒܪ ܠܘܬ ܐܒܪܗܡ܀

ܟܕܘܢ ܡܝܟܐ ܐܡܪ. ܐܝܟ ܐܝܟܢܐ ܠܐܦܪܬܐ ܕܒܒܝܬ ܠܚܡ. ܘܐܦ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܗܘܟܝܠ ܡܠܟܐ ܕܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܝܗܘܕܝܐ ⟨ܟܬܒܐ ܐܡܪ⟩. ܕܠܐ ܗܘܐ: ܡܢ ܙܪܥܗ ܘܡܢ ܒܝܬܠܚܡ ܐܬܐ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܕܡܢ ܐܬܪ ܡܫܝܚܐ: ܘܠܐܒܪܗܡ ܠܐ ܫܡܥ ܩܕܡ ܕܡܢ: ܐܝܟ ܦܢ ܕܒܝܬܠܚܡ ܗܘܐ ܠܒܝܬܠܚܡ ܕܒܠܒܘܬ. ܘܠܐ ܡܬܐܡܪܐ ܕܒܥܠܝܬܐ ܒܩܘܡ ܡܠܟܐ: ܘܡܠܟ ܒܬܠܬ ܗܘܐ ܘܩܝܡ ܗܘܐ ܡܬܩܒܠܐ ܕܒܬܪܗ: ܘܡܠܬܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܦܬܐ ܗܘܐ ܒܗܘ ܒܪ ܐܒܪܗܡ. ܘܡܛܠ ܕܒܥܡܡܐ ܡܚܫܒ ܗܘܐ ܐܒܪܗܡ ܕܝܗܘܐ ܐܬܐ ܒܪܘܚ.. ܠܐܒܪܗܡ ܟܕ ܐܡܪ ܒܠܒܘܢ ܒܥܡܡܐ. ܘܠܗܘܐ ܐܬܐ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܒܥܡܡܐ. ܐܝܟ ܦܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܒܝܬܘܬܐ ܛܘܒܘ ܕܐܒܪܗܡ ܒܠܚܘܕ ܐܝܟ ܒܥܡܡܐ ܒܥܕܢܐ ܠܐܒܘܗ: ܘܒܫܘܪܝܬܐ ܫܘܠܛܐ ܢܨܠܘܢ܀ ܟܕ ܗܘܬ ܗܘܝܐ ܐܠܝܢ: ܕܢܦܩܐ ܐܠܝܢܐ: ܕܡܛܠ ܕܐܬܐ ܕܐܒܪܗ ܕܦܪܝܬܐ ܕܒܥܡܡܐ ܐܠܘܗܝ ܗܘܐ ܐܒܪܗܡ. ܕܐܬܐ ܡܢ ܒܬܪ ܕܡܢ ܠܐܝܣܝܒ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܡܛܠ ܕܐܬܝܢ ܢܣܒܘ ܫܘܪܝܐ: ܡܛܠ ܡܢܝܢܐ ܕܒܥܡܡܐ ܘܡܛܠ ܦܪܘܩܘܢ ܕܒܥܡܡܐ ܙܪܥ ܗܘܐ ܕܗܘ ܕܢܣܒ ܫܘܪܝܐ ܡܛܠ ܕܒܪܗ ܕܦܪܘܩܐ ܕܠܒܘܢ ܒܒܝܬܠܚܡ. ܢܦܩ ܠܐܝܬܝ ܒܐܘܪܫܠܡ ܟܠܗ ܡܢ ܗܘ ܕܡܛܠ ܡܬܒܥܐ ܕܒܥܡܡܐ. ܘܐܬܐ ܢܣܒܘܢ ܒܥܡܡܐ ܫܪܒܬܐ ܐܝܟ ܕܒܥܡܡܐ. ܘܡܒܥܐ ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܕܝܘܡܐ ܟܕ ܪܡܙ ܫܪܟ ⟨ܕܢܚܒܠܘܗܝ⟩ ܕܢܩܛܠ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܕܒܥܡܡܐ ܘܕܒܥܡܡܐ. ܘܐܬܐ ܒܬܪܗ ܟܠ ܗܘ ܐܝܟ ܕܪܘܚ ܕܒܥܡܡܐ ܕܒܪ ܡܫܝܚܐ ܡܬܦܪܩܝܢ. ܡܝܬ ܓܝܪ ܗܘ ܕܦܪܩ ܠܐܝܬܝ ܕܡܬܦܪܩܝܢ ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܠܓܒܐ ܡܠܟ ܡܢ ܒܬܪ ܕܡܢ: ܒܗ ܒܬܐ ܗܘܝܢ ܕܒܬܪܗ ܗܢܐ. ܐܠܐ ܒܬܘܬ ܐܒܪܗܡ ܡܛܠ ܕܒܝܬ ܗܘܐ ܐܝܟ ܐܝܬܝ ܕܦܪܩܗ. [ܐܒܪܗܡ] ܐܬܬܠܒ ܒܫܘܪܝܐ ܕܡܢ ܐܒܘܗ. ܘܡܛܠ ܠܘܬ ܕܐܝܬܐ ܡܫܝܚ ܗܘܐ ܒܗ ܕܩܕܡܝܢ ܫܪܒܬܐ ܕܦܪܘܩܝܢ ܠܒܢܝ ܘܠܘܬܗ ܒܒܬܪܗ ܕܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܕܢܦܩ܀

4] ܟܬܒܐ ܐܡܪ zu ergänzen nach Jo. 7, 42.

17] Nach Peš. ist ܕܢܚܒܠܘܗܝ zu ergänzen.

21] ܐܒܪܗܡ ist als Dittographie aus ܠܘܬ ܐܒܪܗܡ zu tilgen, oder es müßte ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ gelesen werden.

war, und in aller Munde erzählt wurde, daß er aus David hervorgehen werde, deswegen hat Matthäus, er, der den Hebräern das Evangelium verkündete, den David am Anfang seiner Erzählung an die erste Stelle gesetzt.

II. *Von Eusebius von Cäsarea: Weshalb er, nachdem er sagte: „Des Sohnes Davids“, zu Abraham übergeht.*

Den David nannte er zuerst im Anschluß an die Denkweise der Hebräer über ihn. Auch im Evangelium steht geschrieben, daß die Juden sagten: „Sagt nicht eine Schriftstelle, der Messias werde von David und aus Bethlehem, wo David geboren wurde, hervorgehen?“ Und er setzte Abraham nicht vor David, soferne die Geschichte über ihn alt war und nicht so leicht in eines jeden Munde geführt wurde, und das Versprechen, das ihm zuteil geworden war, älter und vorangegangen war und sich niemand fand, der ihn Sohn Abrahams nannte. Und weil verheißen war, daß Abraham den Völkern im Geiste Vater sein werde. „In dir werden gesegnet werden“, so heißt es, „alle Völker“; ferner: „Du wirst Vater vieler Völker sein“, soferne nämlich nach dem Vorbild des Eifers Abrahams jene Völker Gott fürchten und des geziemenden Segens gewürdigt werden sollten. Da dem so war, war es folgerichtig, daß, weil Abraham der Erzvater der Berufung der Völker war, er an die zweite Stelle hinter David von dem Evangelisten genommen wurde. Und weil beide Versprechungen empfingen, wegen der Berufung der Völker und wegen des Erlösers der Völker, so geziemte es sich, daß der, der die Verheißung inbetreff der Geburt des Erlösers aller Völker erhielt, vorangesetzt wurde dem, der die Verheißung der Völker empfing, und daß als zweiter der Vater der Völker im Geschlechtsregister aufgenommen wurde. Und in schöner und richtiger Weise berichtet das Buch der Geburt Jesu Christi zunächst über den Erzvater des Messias, dem Fleische nach und an zweiter Stelle nach ihm über

II: Ἐκλογαί 6 (S. 234) Niketaskatene 11 (S. 246). Ambrosius III 10 (S. 106 Z. 1—11).

17 f.] Gn. 12, 3. 18 f.] Gn. 17, 4.

fol. 303r° oberer Rand.

III. ܕܐܘܣܛܢܣ ܕܡܛܠ ܐܝܟ ܡܢ ܠܚܠܝܘܬܝ ܫܩܝܘܬܐ ܕܚܘܒܐ ܫܪܒܬܐ ܣܥܕ ܡܠܟ ܠܐ ܐܡܪ ܕܫܠܡ ܐܘܟܝ ܠܫܠܡ ܡܢ ܦܠܝܬܐ: ܐܠܐ ܠܝܘܠܦܢ ܠܠܟܬܐ ܒܠܚܘܕ ܪܘܚ ܡܢ ܠܥܡܪ. ܘܒܟܠ ܡܢ ܩܢܝܢ ܘܡܫܟܚܘܬܝ ܡܢ ܐܬܠܐܘ ܕܐܘܪܚܐ܀

ܦܢܩܝܢ ܐܬܥܒ ܐܦ ⟨ܘ⟩ܐܡܪܝܢ. ܕܡܛܠ ܗܘ ܒܟܠܗ̇: ܕܠܐܝܬܝܗ ܫܩܝܘܬܐ ܕܚܠܠ ܘܒܠܚܘܕ ܕܐܝܬ ܒܥܡܪܐ ܗܘܐ ܕܡܫܠܡܘܬܐ ܫܪܒܬܐ: ܠܐ ܐܘܕܝ ܘܦܩܕ ܒܟܠܐ ܕܡܢܗܘܢ ܐܘܟܝ ܒܢܝܐ. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܠܝܘܠܦܢ ܠܠܟܬܐ ܕܐܘܟܝܗ ܒܢܝܐ ܡܢ ܢܫܐ ܕܠܐܘܪܚܐ ܠܐ ܢܥܡܘܫܬܐ ܗܟܝܢ ܙܘܓܐ ܕܒܥܝܢ ܕܢܝܐ ܦܩܝܕܝܢ ܙܢܝܬܐ ܗܘܬ. ܘܗܟܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܗ ܒܥܡܪܐ ܡܡܠܟܢ: ܘܒܟܠܬܐ ܡܢ ܕܐܘܕܝ ܐܘܟܝܠܫܘܬܐ ܒܟܢ ܗܟܝܢ: ܕܗܘ ܕܐܝܬ ܘܡܢ ܒܟܠ ܕܗܘܝ ܕܝܢ ܒܒܥܗܢ ܠܗ ܡܠܬܐ ܕܢܬܡܐ ܐܬܐ. ܐܠܐ ܡܠܬܐ ܬܠܝܐ. ܘܕܠܐܘܪ ܢܗܝܪܬܐ ܕܒܒܥܝܐ: ܘܐܦ ܐܢܫܠܡ ܒܝܢܝܬܐ ܕܡܕܝܢ ܗܘܐ ܙܘܒܠ ܠܐ ܢܥܡܘܫܬܐ ܠܝܘܦ ܦܝ ܡܦܩܝܢ. ܒܗܘ ܕܝܢ

Am seitlichen Rande in grünen Linien wie das Bisherige: ܡܕܡ ܠܐ ܚܣܝܪ ܐܡܪܐ ܕܫܡܥܐ ܕܒܝ ܫܡܝ ܚܠܠ ܕܘܩܝܬܐ ܡܣܬܪܐ ܒܝܘܡܢ ܦܝ ܦܠܡܫ: ܒܝܦ ܕܝܢ ܡܕܡ ܠܐ ܚܣܝܪ܀

fol. 303r° untere Hälfte.

IV. ܕܐܘܣܛܢܣ: ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܒܫܡܫܘܬܐ ܡܠܝܫܣ ܡܠܟ ܒܩܕܡ ܫܪܒܬܐ ܐܡܪ ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܒܝܘܡܐ ܒܝܘܡ ܫܪܒܬܐ ܐܬܒܥܝܬ: ܘܐܘܟ ܡܢ ܕܝܘܡ

5] ܘ vor ܐܡܪܝܢ fehlt in der Hs.
14] Vielleicht zu lesen: ܐܬܪܝܬܐ.

den geistigen Vater der Völker, die durch den Messias erlöst wurden; denn der Erlöser hat den Vorrang vor denen, die erlöst wurden. Aus diesem Grunde wandte der selige Matthäus hinter David sich nicht zu denen, die nach ihm kamen, sondern zu Abraham, weil kein anderer früher einer göttlichen Verheißung gewürdigt worden war. Und weil er ferner das Ziel gesetzt hatte, die Geschlechtsreihen unseres Erlösers darzulegen, und den Hebräern zu zeigen, daß er aus dem Samen Davids hervorgegangen sei.

III. *Von Eusebius: aus welchem Grunde Matthäus, während er alle Namen des Geschlechtsregisters aufzählt, nicht sagt: N. N. zeugte den N. N. mit der N. N., sondern nur diese 3 (Angaben macht): den Zara mit der Thamar und den Booz mit der Rachab und den Salomon mit dem Weibe des Urias.*

Es forschen Leute auch und sagen, welches der Grund dafür sei, daß er bei den anderen Namen in dieser Reihe des Geschlechtsregisters vorher und nachher nicht die Frauen angab und bezeichnete, von welchen er Söhne zeugte, sondern nur diese 3 (namhaft macht), welche Söhne zeugten von Frauen, mit welchen sie auf einem illegitimen Wege die Ehe eingegangen waren, von denen eine eine Dirne war, und die anderen dem Rufe nach schlecht waren. Der Grund dafür, daß uns der Evangelist mit diesen bekannt macht, ist, daß derjenige, der kam und dem Fleische nach aus dem Hause Davids hervorging, nicht wegen der Gerechten gekommen ist, sondern wegen der Sünder, und damit er wiedergutmache die Sünden der Welt. Und wenn er sich auch verband mit einem Stamme, aus dem ungesetzlicher Samen hervorging, so heiligt er ihn, berührte sich aber keineswegs mit ihm, wie die Sonne, die, wenn sie ekelhafte Stellen bescheint, diese zwar ehrt, sie aber keineswegs berührt.

IV. *Von Eusebius: Weshalb Matthäus bei der Zählung der Generationen Abschnitte macht, indem er sagt, daß von Abraham*

III: Vgl. die ungleich umfangreicheren Ausführungen Ἐκλογαί 7 ff. (S. 234—243). Ambrosius III 17—44.

IV: Ἐκλογαί 11 (S. 245). Ambrosius III 16 (S. 109 Z. 21—110 Z. 10).

ܠܓܠܘܬܐ ܗܘܝ: ܘܡܢ ܓܠܘܬܐ ܥܕܡܐ ܠܡܫܝܚܐ ܗܘܦܟܐ. ܘܠܗ ܐܦܝܣܐ ܒܗܝܢ ܡܫܝܚܐ ܦܪܘܩܢ ܠܥܠܡܝܢ ܀

ܗܘܝ ܕܝܢ ܒܟܝܢ ܡܠܬ: ܘܒܡܫܘܚܬܐ ܐܢܫܝܐ ܒܟܠܗܝܢ ܫܪ̈ܒܬܐ [ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܥܕܡܐ ܠܕܘܝܕ] ܡܛܠ ܡܬܬܚܫܒܢ ܬܫܥܣܪ̈ܐ ܕܫܒܥܐ: ܗܟܢ ܕܡܢ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܘܬܗ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܓܒܪ ܐܠܗܐ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܥܕܡܐ ܠܕܘܝܕ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܗܘܐ ܗܘ ܕܡܢ ܕܘܝܕ ܘܥܕܡܐ ܠܓܠܘܬܐ: ܘܐܝܟܢܐ ܕܗܘܐ ܗܘ ܕܡܢܝܢܐ ܕܗܘܐ ܘܥܕܡܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܓܒܪ ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܘܥܕܡܐ ܠܕܘܝܕ: ܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܕܡܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܠܟ̈ܐ ܡܬܝܕܥܝܢ ܗܘܘ: ܐܠܐ ܟܗ̈ܢܐ ܡܕܒܪܝܢ ܗܘܘ ܠܥܡܐ: ܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܘܥܡܐ: ܗܢܘܢ ܕܐܬܦܢܝܘ ܡܢ ܫܒܝܐ ܕܒܒܠ. ܘܐܬܩܘܡܘ ܗܘܐ ܐܦ ܡܢܗ ܫܪ̈ܒܬܐ ܡܬܚܫܒܢ ܕܟܗ̈ܢܐ. ܘܗܘܝܢ ܗܟܢܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܐܦܠܐ ܐܬܢܨܚܘ ܡܟܝܠܢ ܗܘܐ: ܘܠܐ ܗܝܟܠܐ ܕܟܘܢ ܀ ܘܟܠܗ ܗܕܐ ܐܬܓܠܝܬ ܡܢ ܒܬܪ ܠܡܫܝܚܐ ܡܬܚܫܒܐ ܥܕܡܐ ܠܡܠܟܐ ܕܒܪܐ ܕܡܠܟܐ: ܥܡܗ ܠܡܫܝܚܐ ܘܡܫܝܚܘ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܗܘܢ ܀

ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܠܟ ܗܘܢ: ܡܢ ܕܘܝܕ ܘܥܕܡܐ ܠܓܠܘܬܐ ܡܢ ܡܠܟ̈ܐ ܡܬܕܒܪܝܢ ܗܘܘ. ܘܗܘܢ ܕܡܢ ܕܘܝܕ ܐܡܠܟܘ: ܘܗܘܢ ܕܒܬܠܓܠܘܬܐ ܕܥܡܐ ܗܘܘ: ܘܗܘܐ ܕܐܬܦܢܝܘ. ܡܢ ܗܢܘܢ ܘܥܕܡܐ ܠܡܫܝܚܐ ܟܠܗ: ܘܟܠܗ ܗܘܐ ܘܟܠܗܘܢ ܫܪ̈ܒܬܐ ܦܪܘܩ ܀

ܘܗܘܢ ܕܝܢ ܕܡܢ ܫܒܝܐ ܘܥܕܡܐ ܠܡܫܝܚܐ: ܕܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܡܬܩܝܡܘܬܐ f. 304r° ܡܬܕܒܪܐ ܗܘܬ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܕܒܬܪ ܠܗ ܦܫܝܛܘܬܐ ܡܢ ܫܒܝܐ ܕܥܠܗ ܫܘܥܒܕܐ ܠܗܘܢ ܠܗܘܡܢ ܕܦܪܣܝܐ: ܗܟܝܠ ܕܐܬܡܫܠܛܘ ܒܥܠܗܘܢ ܡܢ ܒܬܪ ܕܦܘܪܫ ܘܥܕܡܐ ܠܡܠܟܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܘܟܠܗܘܢ ܫܪ̈ܒܬܐ ܦܪܫ ܐܢܘܢ: ܘܕܟܬܒܬ ܘܡܢܗܘܢ ܘܟܠܗܘܢ ܡܢܐ ܐܢܘܢ.

ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܠܡܬܒܥܘ: ܕܟܠ ܕܠܐ ܫܪ̈ܒܬܐ ܘܠܐ ܚܘܫܒܐ ܗܘܝܢ ܠܗܠܝܢ ܦܘܪܫܐ ܒܟܝܢ ܀

3] ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܥܕܡܐ ܠܕܘܝܕ scheint, da beide Abschriften sie haben, der Schreiber der Severuskatene hier infolge Vertikalditographie irrtümlicherweise hinzugesetzt zu haben. Es paßt hier keineswegs in den Zusammenhang, ist deshalb zu tilgen.

bis David 14 Generationen sind und wiederum so von David bis zum Exil und so vom Exil bis zum Messias, und nicht in einer Zahl alle zusammenfaßt.

Matthäus verfuhr so und er machte Abschnitte bei der Aufzählung der Generationen wegen der verschiedenen Regierungsformen des Volkes, die von der Geschichte aufgezeigt werden. Denn anders geartet war die erste Regierungsform von Abraham an bis David, anders wiederum die von David bis zum Exil und anders auch schließlich die von diesem Zeitpunkt bis zum Messias. Denn was von Abraham bis David betrifft, so ist es ersichtlich, daß sie nicht unter der Herrschaft von Königen standen; vielmehr leiteten nach Moses und Josue Führer das Volk, die von ihnen Richter genannt wurden und deren Einsetzung auf eine ganz bestimmte Art und Weise erfolgte. Auch war damals Jerusalem noch nicht erbaut und auch noch nicht sein Tempel. Deshalb schloß der Evangelist, als er in seiner ersten Aufzählung bis zum Anfang der Königsherrschaft gekommen war, die Zahl und beendete die Geschichte dieser.

Was aber die (Staatsform) nach ihnen betrifft, so wurden sie von David bis zum Exil von Königen regiert, und diejenigen, die aus dem Geschlechte Davids regierten und diejenigen, die aus der Trennung des Volkes hervorgingen, und der Tempel in Jerusalem dauerten von jenem Zeitpunkt an bis zum Exil. Also trennte er passend auch diese (Periode) wissentlich ab.

Was aber diejenigen vom Exil bis zum Messias betrifft, weil über sie kein Königtum mehr herrschte, sondern die Herrschaft vom Stamme Juda auf das Geschlecht der Priester überging, welche über sie von der Zeit des Cyrus bis zur Geburt des Messias regierten, deshalb teilte er auch diese wissentlich richtig ab und zählte sie in einer besonderen Gruppe auf.

Man muß also einsehen, daß er nicht ohne Wissen und Überlegung diese drei Abschnitte gemacht hat.

fol. 304r°.

V. ܕܝܠܗ. ܫܘܐܠܐ ܐܚܪܢܐ. ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܐܦ ܒܥܠܡܐ. ܕܥܠ ܡܢܐ ܟܕ ܡܢ ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܪܘܚ: ܘܚܒܝܒܐ ܠܥܘܡܪܐ ܘܫܠܝܘܬܐ ܕܥܠܡܐ ܡܫܠܡܝܢ ܐܢܦܫܗܘܢ: ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܫܪܟܝܢ ܗܘܝܢ܀

1. ܗܘܝܘ ܝܫܘܥ ܡܠܟܝܢ ܐܘ ܪ̈ܚܡܝ ܐܚܘܢ: ܕܠܗ ܡܢ ܫܘܠܐ ܗܫܡܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܫܡܠܘ: ܡܢ ܦܠܚܘܬܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܗܘܐ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ: ܐܝܟ ܦܢܝ ܕܫܡܥ ܫܘܠܐ ܕܩܛܠܐ. ܒܚܫܐ ܩܛܠܐ ܫܪܝܪ ܘܒܚܫܐ ܕܪܢܫܝܢ: ܡܫܡܠܝܬ ܒܬܪ ܫܘܪܝ ܒܪ ܫܡܥܘܢ ܠܥܠܬܐ ܐܡܟܒܘ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ. ܐܝܟ. ܘܫܘܬܦ. ܘܐܬܡܘܬܐ. ܘܟܕ ܗܠܝܢ ܠܥܠܬܐ ܒܒܪ ܐܝܟ ܗܘ ܡܠܟ: ܫܘܪ ܡܢ ܫܘܪܝ ܒܪ ܫܡܥܘܢ ܒܗܬ ܒܥܘܪܐ. ܘܠܐ ܚܙܘ ܒܗܘܢ ܕܫܪܐ ܕܒܫܝܢܘܬܐ ܒܒܪ. ܘܐܦ ܗܘ ܝܫܘܥ ܢܦܫܐ ܫܦܝܪ ܗܘܐ ܠܗ: ܕܒܥܘܡܪܐ ܕܡܠܟܐ ܘܫܘܩܠܐ ܕܚܕ ܒܬܪ ܚܕ ܢܫܦܝܪ: ܙܕܩ ܗܘܐ ܕܢܬܬܡܣܟܢ ܠܡܫܠܡܘܬܗ ܐܝܟ ܕܒܒܝܬܐ. ܐܠܐ ܫܪܝܬܐ ܕܢܦܫܐ ܫܡܫܐ ܗܘܬ ܠܗ. ܘܗܘܫܠܐ ܡܠܟ. ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ ܒܝܬܐ ܒܫܘܪܝ ܫܪܝܬܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܡܢ ܕܫܪܝ ܒܝܬܐ ܠܥܘܡܪܐ ܘܫܠܝܘܬܐ ܫܪܝܬܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܐܠܐ ܠܗ ܫܘܠܐ ܐܘܪܫܠܡ ܘܪܕܦܬܗ ܡܢ ܗܕܡܐ ܡܢ ܟܠ ܒܝܬܐ. ܘܐܚܪܘ ܕܠܗ ܗܘܫܥ ܐܠܝܫܥ: ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܐܠܝܐ. ܕܠܗܘܢ ܫܘܠܐ ܡܢ ܕܫܪܝ ܒܝܬܐ ܒܫܠܝܘܬܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܐܠܐ ܠܐ ܐܡܪ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܫܪܝܬܐ. ܫܪܝܬܐ ܚܙܝܪ ܪܚܡܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܫܘܠܐ ܠܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܢܦܫܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܫܡܐ ܪ̈ܚܡܝ ܕܝܢܐ. ܕܐܢܫܝ ܡܛܠ ܚܫܘ. ܘܡܬܠܬܠ ܒܥܘܡܪܐ ܕܫܦܝܪ ܕܝܠܗܘܢ: ܘܐܚܪܢܐ ܢܦܫܗܘܢ ܒܝܬܐ ܒܡܫܠܡܐ: ܘܐܚܪܢܐ ܒܝܬ ܫܠܝܐ ܐܘ ܒܝܬ ܫܦܝܪܐ: ܘܐܚܪܢܐ ܒܝܬܐ ܠܡܫܘܬܐ ܐܚܪܢܐ ܡܫܠܡܢܐ ܢܦܫܗܘܢ. ܐܢܐ ܗܘܫܥ ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܫܪܝܬܐ: ܠܝ ܗܘܐ ܦܝ ܒܝܬܐ ܠܥܘܡܪ ܩܕܡ: ܘܗܘܐ ܠܥܘܡܪܝ: ܘܗܘܐ ܠܫܠܝܘܬܝ. ܘܐܚܪܢܐ ܠܡܫܡܠܝ: ܘܗܘܐ ܫܦܝܪܐ ܕܐܦ ܥܡܐ ܟܠܗ. ܘܠܗ ܠܥܘܡܪ ܒܫܦܝܪܘܬܐ ܐܠܐ ܐܦ ܒܫܘܡܠܝ ܗܘܐ ܡܫܬܡܠܝܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܡܫܡܫ ܕܠܫܠܝܘܬܐ ܕܪܚܡܐ ܫܪܝܬܐ ܢܦܫܗܘܢ. ܡܢ ܫܦܝܪܐ ܕܐܟܠ ܒܝܬܐ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܫܠܝܐ ܢܦܫܗܘܢ ܠܗܘܢ ܢܦܫܐ. ܡܫܡܫܢ ܒܝܬܐ ܟܕ ܩܕܡ ܠܥܘܡܪ ܩܕܡ ܐܘܪܫܠܡ ܐܒܘܗ ܒܢܝܐ ܘܐܚܪܢܐ ܐܟܠܐ ܟܕ ܒܝܬܗ ܠܡܫܠܡܢ. ܘܐܝܟ ܐܚܪܢܐ ܕܟܕ ܐܒܘܗ ܩܕܝܫܐ ܡܫܡܫ. ܘܐܚܪܢܐ ܕܒܝܬܐ ܠܒܝܬ ܫܦܝܪܐ ܕܚܒܝܒܐ ܒܒܝܬܗ: ܐܝܟܢܐ ܕܫܠܝܐ ܩܕܡ ܟܠ ܟܠܐ ܚܕܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܒܥܘܡܪܝ ܐܟܠܐ ܚܕ ܒܪܐ ܐܒܘܗ. ܐܝܟܢܐ ܗܘܝܠܐ ܙܕܩ ܕܢܬܩܒܠ ܫܪܝܬܐ: ܡܢ ܪ̈ܚܡܝ ܚܝܠܐ ܕܦܪܘܫܘ ܐܒܘܗ ܟܠܐ: ܐܘ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ܀ ܟܕ ܗܘܝܘ ܗܘܝܠܐ ܗܘܐ ܐܠܝܫܥ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ: ܒܝܬ ܕܠܗ ܫܘܠܐ ܗܫܡܐ ܗܘܐ ܠܗ

21] Hs. ܡܫܡܠܐ.

V. *Von demselben:* Eine andere Erklärung über das Obige, warum, während von der Zeit Davids bis auf Jechonias und das Exil 17 Könige regierten, Matthäus sagt, daß es 14 Generationen waren.*

1. Du mögest einsehen, o Freund Gottes, daß er (= Matthäus) es sich nicht zum Ziele gesetzt hatte, über die aufeinanderfolgenden Geschlechter zu handeln. Vielleicht würde jemand ganz mit Recht den Schriftsteller tadeln, soferne er das Geschlecht der Könige beschreibe. Denn nach dem Buche der Könige und der Chronik regierten übereinstimmend drei Herrscher nacheinander nach Joram, dem Sohn des Josaphat: Achaz, Joas und Amosias und indem Matthäus diese drei übergeht, springt er, von Joram, dem Sohne des Josaphat, zu Boas über und man sieht die übrigen nicht, die er in der Mitte überging. Wenn er nun sich zum Ziel gesetzt hätte, die Generationen der Könige und die Geschlechter nacheinander zu beschreiben, so wäre es richtig, seine Lehre als falsch anzufechten. Aber er stellte sich nur zur Aufgabe, die Generationen zu zählen, und er schrieb derart, daß von Abraham bis David 14, von David bis Jechonias und dem Exil 14 Generationen waren, aber nicht 14 aufeinanderfolgende Geschlechter. Von hier aus gesehen ist er geziemenderweise frei von jedem Tadel. Wenn dem nicht so wäre, hätte er sagen können, daß alle aufeinanderfolgenden Geschlechter (ܫܘܚܠ̈ܦܐ) von David bis zum Exil 14 an der Zahl waren. Aber das sagt er nicht, vielmehr: Generationen (ܫܪ̈ܒܬܐ). Denn „Generationen" kann man die Lebenszeit eines Menschen nicht nennen, da es sich oft trifft, daß die einen nur eine kurze Spanne leben und bald in der Vollkraft der Jugend dahinsiechen; andere kommen nur bis zum Kindesalter, andere bis zu dem des Jünglings oder des Mannes, andere erstrecken ihr Leben bis zur äußersten Grenze. Wie soll man da eine Generation rechnen, wenn der eine bis zu 10, der andere bis zu 20, der bis 50 und der bis 70 alt wird und der Zufall es will, daß

V 1: Ἐκλογαί 13 (S. 247). Ambrosius III 45 (S. 132. Z. 11—133 Z. 10).

ܕܐܡܪ ܐܠܐ ܡܪܢܝܬܐ: ܥܠ ܡܩܒܪܘܬܐ ܕܩܕܝܫܝ ܡܪܢܝܬܐ: ܐܝܠܝܢ ܕܡܦܩܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘ ܠܡܘܠܕܐ ܕܐܬܒܣܪ ܡܪܢܝܬܐ܀

2. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܐܡܪܘ: ܕܦܠܓܝܢ ܠܐܠܗܐ ܡܩܕܫܝܢ ܕܡܫܘ ܘܠܐ ܐܠܡܝܢܘ: ܒܪܚܡܐ ܠܟܢ ܕܐܘܣܛܘܡܣܛܐ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܕܬܡܝܗܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܐܡܪܝܢ: ܘܡܬܚܙܐ ܣܘܥܪܢܐ ܘܡܢ ܪܘܚܐ ܕܐܝܬܝܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܐܠܗܝܬܗ ܘܐܝܟ ܢܘܢܝܢ ܒܫܘܒܚܐ. ܘܠܐ ܠܟܢ ܪܘܚ ܕܒܬܘܠܘܬܐ ܕܦܠܓܝܢ ܠܐܠܗܝܢ ܡܠܟܐ ܕܡܛܠ ܦܪܘܩܝܢ. ܐܦ ܓܒܪ ܠܟܢ ܡܘܬܐ ܡܢ ܡܒܪܝܟ ܒܟܢܫ ܐܢܫܘܬܐ ܦܪܩܗ ܠܡܫܝܚܢ. ܘܒܗܘ ܒܝܘܡܐ ܕܝܘܡܐ ܠܐܝܟܢܐ ܡܫܝܚܝܐ܀

fol. 304r° v°.

VI. ܗܘܝܐ ܕܝܠܗ ܕܡܘܠܕܐ ܗܘܐ: ܐܦ ܠܒܘܠܝܢ ܕܡܢ ܒܬܪ ܗܘܝܢܐ ܠܒܝܬܐ ܠܡܘܡܐ: ܕܐܬܝܗܘܢ ܡܢ: ܘܐܡܪ ܡܠܟ ܕܐܬܒܣܪ ܡܪܢܝܬܐ ܩܘܕܫ܀

1. ܙܕܩ ܠܢ ܠܡܫܬܡܠܝܘ: ܕܝܘܡܐ ܕܡܘܬܐ ܙܕܝܩܝܢ: ܕܠܐܬܪܝܢ ܚܝܐ ܘܦܫܝܩܐ ܡܘܬܐ: ܡܕܡܐ ܡܢ ܡܛܠ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܐܢܫܐ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܕܡܪܢܝܬܐ ܡܬܬܡܘܡܐ

auch mal einer 100 Jahre überschreitet? Und nicht nur in früheren, sondern auch in unseren Tagen kommt dieses vor. — Wie kann man da das menschliche Leben eine Generation nennen, zumal, wenn einige nicht einmal bis zu der Geburt von Kindern ihr Leben fristen? Die einen nämlich zeugen Kinder, nachdem sie vor einem Alter von 20 Jahren geheiratet haben, andere aber noch nicht, wenn sie die 30 Jahre überschritten haben. Auch gibt es solche, die, wenn sie die ersten Kinder gezeugt haben, dabei stehen bleiben, andere hinwiederum, die schon bis über das vierte Geschlecht der Kinder vorgeschritten sind, so daß sie mit 50 Jahren schon Kindeskinder sehen, andere hingegen nicht einmal mit 70 Jahren einen einzigen Sproß gezeugt haben. Wie soll man da die Generationen zählen? Ausgehend von denjenigen von mäßiger Lebensdauer, die früher, oder von denen, die später Kinder erzeugten? Da dieses so von dem Evangelisten in Erwägung gezogen war, nahm er, da er sich nicht zum Ziele gesetzt hatte die Geschlechter zu nennen, sondern die Generationen, in die Generationenreihe diejenigen Namen auf, die ihm genügten, um 14 Generationen voll zu machen.

2. Andere geben eine andere Deutung: Diese drei Namen auszulassen und nicht aufzuzählen, habe in der Absicht des Evangelisten gelegen. Weil sie Frevler waren, sagt man, und aus einem verächtlichen Stamme und aus dem Samen der Sidonierin Jezabel, der Frau des Achab, und nicht durch ihre Erwähnung das über unseren Erlöser handelnde Buch habe verunreinigt werden dürfen; denn auch Moses habe ja Simeon ausgelassen, als er die Söhne Israels gesegnet habe; und zuweilen von Stelle zu Stelle viele andere.

VI. *So haben wir auf dieselbe Weise der Darlegung auch zu erklären, daß, während es nach Jechonias bis auf Joseph 12 Generationen sind, Matthäus sagt, daß es 14 Generationen waren.*

1. Wir müssen folgendes beachten: Oft geschieht es, daß bei Bejahrten und Hochbetagten, wie gering auch immer die

VI 1: Ἐκλογαί 13 § 1. (S. 247).

ܠܝܘܚܢܢ. ܐܡܪܐ ܕܐܬܡܪ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒܐ: ܕܐܬܟܢܝ ܕܝܢ ܕܗܢܐ ܘܕܒܝܬܐ ܒܡܠܟܘܬܐ: ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ: ܐܠܝܩܝܡ ܐܚܘܗܝ ܕܝܘܐܚܙ ܡܬܩܪܐ. ܕܒܢܘܗܝ (304b) ܐܠܝܩܝܡ ܡܠܟܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܝܘܝܩܝܡ. ܗܢܐ ܘܗܘܐ ܒܥܘܠܐ ܕܢܒܘܟܕܢܨܪ ܠܒܒܠ. ܗܢܐ ܝܘܝܩܝܡ ܡܠܟܐ ܡܠܟ ܫܢܝܢ. ܡܛܠ ܕܡܪܕ ܒܢܒܘܟܕܢܨܪ ܫܢܝܐ ܘܐܫܬܡܥ ܒܥܘܠܗ ܗܘܐ ܗܢܐ ܝܘܝܩܝܡ. ܘܐܫܬܩܠ ܗܘܐ ܠܒܒܠ ܕܗܢܐ ܝܘܝܩܝܡ ܡܠܟܐ. ܘܚܕ ܡܢ ܦܘܠܘܣ ܟܠܗ ܗܢܐ ܗܢܘ܀

2. ܡܥܢܝܬܐ ܕܝܢ ܐܚܪܬܐ ܡܥܩܒ ܐܝܟ ܢܒܝܘܬܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ: ܗܢܘܢ: ܐܝܟ ܕܒܫܢܝܗܘܢ ܕܐܘܪܫܠܡ ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ ܒܫܘܠܡ ܗܘ ⟨ܕ⟩ܒܪ ܝܘܫܝܐ ܡܠܟܐ. ܝܘܐܚܙ ܕܝܢ ܒܫܢܝܗܘܢ ܘܒܬܘܒܢܐ ܗܘ ܕܒܒܠܠ ܐܬܝܗܒ. ܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܢܟܘܐ ܐܡܠܟ ܒܐܘܪܫܠܡ. ܐܠܐ ܗܢܐ ܩܠܝܠ ܫܢܬܐ ܝܘܐܚܙ ܗܘܐ. ܕܒܬܪ ܝܘܫܝܐ ܗܘ ܒܪܗ ܕܝܘܐܚܙ ܗܘ ܕܒܬܪܗ ܐܡܠܟ ܒܐܘܪܫܠܡ. ܘܒܪܗ ܕܗܘܐ ܝܘܐܚܙ ܐܚܪܢܐ. ܗܢܘܢ ܗܢܐ ܗܢܘܢ ܬܪܝܢ ܡܠܟܝܢ ܗܘܘ܀ ܗܘ ܗܘ ܗܘܐ ܗܢܐ ܝܘܐܚܙ ܕܗܘ ܝܘܚܢܢ: ܕܒܪܗ ܐܠܝܩܝܡ ܗܘܐ ܕܝܘܫܝܐ: ܒܡܠܟܘܬܐ ܗܢܐ ܕܡܢ ܡܠܟܐ ܢܟܘܐ. ܒܪܗ ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܝܘܐܚܙ ܐܚܪܢܐ ܕܐܦ ܗܘ ܝܘܚܢܢ: ܗܘ ܕܐܠܝܩܝܡ ܗܘܐ ܒܪܗ ܕܝܘܐܚܙ ܩܕܡܝܐ: ܒܪ ܒܪܗ ܕܝܢ ܕܝܘܫܝܐ: ܒܐܝܕܝ ܕܡܢ ܒܬܪ ܢܟܘܐ ܘܒܡܫܝܚܐ ܡܬܩܪܝܢ. ܘܗܘܐ ܡܡܠܟܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܐܘܪܫܠܡ ܡܠܟܐ. ܘܐܬܕܠ ܕܐܦ ܝܘܐܚܙ ܗܘܐ ܫܡܗ ܒܟܠ ܕܩܠܝܠܐ. ܗܢܐ ܘܐܡܠܟ ܦܪܥܘܢ ܢܟܐ ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ ܠܐܠܝܩܝܡ ܒܪ ܝܘܫܝܐ ܚܠܦ ܝܘܫܝܐ ܐܒܘܗܝ. ܘܚܠܦ ܫܡܗ ܝܘܝܩܝܡ. ܘܫܩܠܗ ܟܠܗ ܗܢܐ ܕܒܪ ܒܫܢܝܢ ܘܢܩܒܗ ܩܢܝܢ ܐܠܗܘܗܝ ܗܘܐ ܝܘܝܩܝܡ ܡܢ ܐܡܠܟ ܒܐܘܪܫܠܡ. ܒܬܪ ܡܢܟܝܠ. ܘܫܩܠ ܝܘܝܩܝܡ ܠܗ ܐܚܘܗܝ. ܘܐܡܠܟ ܝܘܝܩܝܡ ܒܪܗ ܚܠܦܘܗܝ. ܒܪ ܐܡܝܢܘܬܐ ܩܢܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܐܡܠܟ. ܘܐܬܟܠܐ ܬܠܬ ܐܡܠܟ ܒܐܘܪܫܠܡ. ܘܫܡܐ ܕܐܡܗ ܢܚܫܬܐ. ܒܪܬ ܕܐܠܢܬܢ ܡܢ ܡܕܝܢܐ. ܘܒܝܘܡ ܕܣܠܩ ܐܬܐ ܢܒܘܟܕܢܨܪ ܘܫܒܗ ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܣܪܗ ܘܫܒܩܗ ܕܢܦܩܘܗܝ ܥܒܕܐ ܠܒܒܠ. ܗܘ ܗܘܐ ܐܠܗܘܗܝ ܕܐܡܪ ܡܢ ܐܪܡܝܐ ܢܒܝܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܘܡܠܟܘܬ ܡܬܡܠܟ ܗܘܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܗܢܐ ܕܡܢ ܢܒܝܐ ܒܝܘܡܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܡܠܟܐ ܐܘܪܫܠܡ܀ ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܦܘܠܘܣ ܐܚܪܬܐ ܦܫܛܗ ܡܢ ܦܣܝܩ ܠܬܢܝܢ ܕܡܠܝܬܐ: ܢܚܬ ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܠܟܐ܀

8] ܕ vor ܒܪ fehlt in der Hs.

11] ܝܘܫܝܐ statt ܝܘܚܢܢ der Hs. zu lesen nach dem griechischen Text und dem Zusammenhange.

18] Nach 4 Kön. 23, 34 ܠܐܠܝܩܝܡ zu lesen, nicht: ܠܝܘܝܩܝܡ der Hs.

Zahl der Geschlechter der betreffenden war, dennoch die Zahl der Generationen für vollzählig angesehen wird. Wie man bei denjenigen von David bis zum Exil während es nach Geschlechtern 17 sind, die gezählt werden, sagen kann, daß sich weniger Generationen herausstellen, nämlich 14, so werden auch hier, durch die Geschlechtsreihe von 12 Männern die 14 Generationen ausgefüllt, weil vielleicht diesen 12 ein langes Leben beschieden war und sie hochbetagt wurden und genügten, um diese 14 Generationen auszufüllen. Dieses ist eine Lösung.

2. Eine andere Erklärung dafür, daß es 14 Generationen seien, findet man genau in der Geschichte, wenn man zu den 12 Jesus hinzuzählt, der für den Sohn Josephs gehalten wurde, und zu diesen nach Jechonias, der nach Babel deportiert wurde, hinzufügt, nicht aber den, der vor dem Exil in Jerusalem König war. Zwei hatten nämlich nach Josias den gleichen Namen Jojakim: Der Sohn eben dieses Josias, der nach ihm in Jerusalem herrschte; und der Sohn desselben war der andere Jojakim. Diese wurden auch beide Jechonias genannt. Jener Jojakim nun, oder auch Jechonias, welcher der Sohn des Josias war, soll in der Generationenreihe vor dem Exil gezählt werden. Dessen Sohn aber, der zweite Jojakim, der ebenfalls Jechonias genannt wurde, der Sohn des ersten Jojakim und Enkel des Josias wird mit denen, nach dem Exil und mit dem Messias gezählt und so die Zahl der 14 Generationen ausgefüllt. Daß man weiß, daß zwei mit dem Namen Jojakim existierten, bezeugt das Buch der Könige folgendermaßen: „Es setzte der lahme Pharao über Israel Eljakim, den Sohn des Josias, zum Könige ein anstatt seines Vaters Josias und änderte dessen Namen in Jojakim“. Es fügt hinzu: „25 Jahre war Jojakim alt, als er in Jerusalem König wurde“. Kurz darauf: „Und Jojakim entschlief zu seinen Vätern und sein Sohn Jojakim wurde anstatt seiner König. 18 Jahre war er alt, als er zu regieren begann, und 3 Monate regierte er in

VI 2: Ἐκλογαί 13 § 2. (S. 247 ff.). Ambrosius III 46 (S. 133 Z. 15—135 Z. 2). 13] s. o. S. 31.

27 ff.] IV (II) Kg. 23, 34. 29 f.] IV (II) Kg. 23, 36. 31 ff.] IV (II) Kg. 24, 5 ff.

VII. *Ebenfalls von Eusebius: Wie es zu verstehen sei, daß Lukas schreibt: Christus sei in Bethlehem in Juda in einer Höhle geboren und in eine Krippe gelegt worden, während doch Matthäus sagt, daß die Weisen, als sie kamen ihn anzubeten, ihn in einem Hause vorfanden, in das sie eintraten und ihm Geschenke darbrachten.*

Zunächst ist zu beachten, daß die Dinge, die Matthäus erzählt, verschieden sind von denen, worüber Lukas geschrieben hat, in betreff dessen, was zur Zeit der Geburt des Messias geschah. Darüber nämlich, was Matthäus ausgelassen hatte und unerwähnt ließ, berichtete Lukas, und das, was jener überschlug, sagt dieser. Lukas nämlich schrieb über die Empfängnis unseres Erlösers, nachdem sie (= Maria) von dem Engel benachrichtigt worden war, ferner darüber, daß Joseph mit Maria, die empfangen hatte, hinaufstieg, damit er sich anmelde. Er zog nämlich von Nazareth, einer Stadt Galiläas, nach Judäa hinauf in die Stadt Davids, welche Bethlehem heißt, weil er aus dem Hause und dem Geschlecht Davids war. Als sie dort waren, ward erfüllt die Zeit, daß sie gebären sollte. Und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn und legte ihn in eine Krippe, da sonst kein Platz war, wegen der Menge Volkes vom Stamme Davids, die in Bethlehem zusammengeströmt waren, um sich anzumelden. Da sie für sich eine Herberge nicht fanden, so blieben sie in einer Höhle. Und dort kam ihnen die Zeit der heiligen Geburt. Als sie ihn geboren hatte, wickelte sie ihn in Windeln ein und legte ihn in eine Krippe. An diesen

VII: Originaltext ediert NPB. IV (S. 271—281).

Jerusalem. Seine Mutter hieß Nęchuschta. Er tat, was böse war vor dem Herrn". Zu jener Zeit kam Nebukadnezar und nahm Jerusalem ein. Er brachte ihn und die bei ihm waren in die Gefangenschaft nach Babel. Dieser aber war derjenige, welcher von Jeremias Jechonias genannt wurde. Deswegen wurden ganz richtig in der Generationenreihe von Jechonias bis zum Messias 14 Generationen gezählt. Andere geben wiederum eine andere Lösung, indem sie die Jahre der Gefangenschaft für 2 Generationen ansetzen.

Ort, in die Höhle kamen die Hirten, die von Engeln benachrichtigt waren. Sie sahen das Kind, das in der Krippe lag und in Windeln eingewickelt war. Nach 8 Tagen brachten sie den Knaben nach Jerusalem, damit er beschnitten werde, wie das Gesetz es vorschrieb. Hierauf zogen sie gleich zu ihrer Stadt Nazareth.

Matthäus aber berichtet nicht diese, sondern eine andere Geschichte. Er schrieb zunächst über seine (= Christi) Geburt, dann über die Ankunft der Weisen und die unmündigen Kinder, erwähnte aber nicht die Zeit des Kaisers Augustus, unter dem die Zählung stattfand, auch nicht die Hirtenschar. Hieraus muß man schließen, daß die Ankunft der Weisen zu einer anderen Zeit stattfand als die Zählung des Stammes Davids und die Ankunft der Hirten.

Nicht widersprachen einander die heiligen Evangelisten, wenn man nämlich überlegt, daß Lukas ihn 8 Tage nach der Geburt mit seinen Eltern nach Jerusalem hinaufziehen ließ, um jene Gesetze zu erfüllen, und von dort ihn nach Nazareth zurückkehren ließ. Matthäus schrieb nämlich über eine Zeit, die 3 Jahre später lag als die, über die Lukas berichtete, da sie wiederum nach Bethlehem zogen zu jenem Orte wegen der heiligen Erinnerung. Auch wir handeln so: Wenn wir in den hl. Büchern gelesen haben, so trachten wir danach, oft die heiligen Orte zu besichtigen und dort unsere Gebete zu verrichten. Auch ist es nicht zu verwundern, daß sie die Dinge, die sich in Bethlehem bei der Geburt unseres

Erlösers ereignet hatten und durch sie in Erfüllung gegangen waren, nicht nur einmal, sondern öfters verehren wollten.

Als sie demnach von Nazareth kamen, wie ich schon sagte, da fanden sie den Ort frei von jener Menge und dem fremden Volke, das sich dort wegen der Zählung versammelt hatte. Es waren in dem Orte oder dem Stamme Bethlehem nur seine Einwohner. Sie gingen hinein und ließen sich in einem Hause bei ihren Bekannten nieder. An diesen Ort und zu dieser Zeit kamen nach 3 Jahren die Weisen. Da jener Ort, Bethlehem, leer war, so fanden sie die Herberge, wie wir schon erwähnten: Und sie gingen nach Bethlehem und fanden ihn in einem Hause mit Maria, seiner Mutter, und sie beteten ihn an und brachten ihm Geschenke dar.

VIII. *Von demselben: Über den Stern, der den Weisen erschien.*

Diese, die Weise genannt wurden, waren vom Stamme Bileam, wie einer Erzählung zu entnehmen ist, die Moses erwähnt. Denn auch jener war ein Weiser (ܡܓܘܫܐ) und er erzählte, er sei vom Gebirge des Ostens gekommen. Aus dessen Prophezeiung ist die Kunde von dem Stern, der aufgehen solle, entstanden, und von dem Manne, der aus dem Samen Israels geboren werden soll und über alle Völker herrschen werde. Moses nämlich sagt wie aus dem Munde Bileams: „Aus dem Zweiströmeland berief mich Balak, der König der Moabiter, vom Gebirge des Ostens“. Darauf sagte dieser in seiner Prophezeiung: „Es wird ausgehen ein Stern aus Jakob und ein Szepter aus Israel aufkommen, das über viele Völker herrschen wird“. Dieses ward bei den Nach-

fol. 305r°—306r°.

IX. ܕܝܠܗ ܕܐܘܣܒܝܘܣ: ܫܘܐܠܐ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܠܐ ܠܗܪܘܕܣ ܦܢܝ ܡܓܘ̈ܫܐ.

ܘܠܗ ܠܡܓܘ̈ܫܐ ܕܡܢܗ ܐܬܚܙܝ ܡܕܢܚܐ ܘܟܠܗ ܗܢ ܕܡܢ ܟܕ ܕܘܝܕ ܐܬܝܠܕ ܡܠܟܐ

ܐܬܚܘܝ. ܘܡܛܠ ܗܢ ܕܗܘܐ ܐܬܒܥܝܘ ܐܬܚܙܝܘ ܕܢܬܚܙܐ ܒܚܠܡܐ܀

VIII: Originaltext ediert NPB. IV S. 281 f.
23 f.] Nm. 23, 7. 25 ff.] Nm. 24, 17.

kommen Bileams in den Büchern aufbewahrt. Von hier aus müssen wir verstehen, daß die Weisen in den Tagen unseres Erlösers, als sie den Stern gesehen hatten, wie ihnen Bileam es vorhergesagt hatte, sich innerlich getrieben fühlten, den König zu sehen, der geboren war, den der Stern verkündete. Sie brachen auf und kamen nach Jerusalem, während jener Stern ihnen den Ort, die Stelle und den Knaben zeigte: „Siehe, der Stern, den sie im Osten sahen, zog vor ihnen her, bis er kam und stehen blieb über der Stelle, wo der Knabe war". Wenn es aber heißt: „er blieb stehen", so glaube nicht, daß er vom Himmel auf die Erde herabgekommen sei und über dem Dach des Hauses gestanden habe. Wer dieses glaubt, ist von Sinnen. Sondern weil er ein Stern war, so nahm er auch wirklich über ihnen seinen Weg wie ein Wegweiser, in einer Höhe allerdings, die nicht sehr weit von der Erde entfernt war. Auch glaube nicht, daß er auf demselben Wege wie jene anderen dahinzog, sondern er schlug zwar einen bekannten Weg ein, aber außerhalb der Gewohnheit, und man sah ihn auf verschiedenen Seiten anders. Den Weisen, die an dergleichen Beobachtungen gewöhnt waren, zeigte er an, wohin sie ihm folgen mußten. Denn an anderen Orten gestaltete sich auch sein Lauf anders und er zog von Ort zu Ort, von Zentrum zu Zentrum und von einer Stelle des Himmels zur anderen. Als er zu dem Hause gekommen war, blieb er über diesem stehen; er bewegte sich nicht weiter und ging nicht von der Stelle. Als die Weisen nun sahen, daß der Stern stillstand und sich nicht von der Stelle bewegte, was sie früher nie gesehen hatten, da freuten sie sich gar sehr.

IX. *Von demselben Eusebius: Erklärung, weshalb er Joseph in der Generationenreihe aufzählt und nicht Maria, von welcher der Messias geboren wurde, und darüber, daß die Gottesgebärerin aus dem Hause Davids stammt, und über das Schriftwort bei Lukas: „Elisabeth, deine Verwandte".*

IX 1: Ἐκλογαί 1 § 1—7 (S. 219—224). Ambrosius III 3 (S. 99 Z. 1—19).

7 ff.] Mt. 2, 9. 33] Lk. 1, 36.

1. ܒܥܘܡܪ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܗܘܬ ܗܘܐ ܕܐܒܘܗܝ ܘܡܛܠ ܗܘ ܕܡܕܒܪܝܢ ܗܘܘ ܒܥܒܕܗ ܕܦܪܘܩܢ ܘܒܬܘܠܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܙܝܢܝܢ ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܗܘܘ. ܘܐܦ ܚܙܐ ܗܘ ܕܐܬܢܟܦ ܘܠܐ ܗܘܐ ܕܢܣܒ ܢܟܦܘ ܕܦܪܘܩܢ ܘܒܬܘܠܘܬܗ ܕܡܪܢ: ܘܠܐ ܢܦܣܩ ܠܥܒܕܬܐ: ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܗܘܬ. ܫܒܩ ܡܢ ܕܒܥܒܕܘܬܐ ܗܘܝܢ ܕܐܚܪܢ ܗܘܬ ܠܥܡܝܢ ܒܥܘܡܪ ܒܥܕܪܐ. ܗܘ ܕܐܬܦܫܛ ܒܟܠ ܗܘܐ. ܘܒܗܘܬ ܡܠܐܟܐ ܐܡܪܐ. ܕܐܝܟ ܐܝܟܘܬ ܗܘܐ: ܘܫܒܚܘ ܕܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܢܗܘܐ ܒܠܒܗ. ܘܒܐܪܟ ܠܐܠܗܘܬܗ ܟܕ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ: ܟܕ ܡܟܝܠ ܕܡܬܕܡܪܐ ܐܝܟ ܒܒܢܝܐ. ܘܩܪܝܢ ܒܥܘܡܪ ܟܕ ܠܐ ܐܢܫܝܢ ܒܟܠܐ ܡܢܝܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܗܘܐ ܒܐܪܒܥܝܢ. ܟܕ ܒܐܬܪ ܫܦܝܪ ܡܠܐܟܐ ܘܠܐ ܠܘܬܗ ܒܥܡܝܩܬ ܒܥܘܡܪ ܐܬܝܬ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܗ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܗܘ ܕܩܘܕܫܐ. ܘܫܡܗ ܢܛܪܐ ܡܪܢ ܕܒܟܠܐ ܘܟܕ ܐܬܝܠܕ ܘܡܬܠܕ ܗܘ ܕܒܪܐ ܕܡܢܗ ܡܢ ܡܥܡܕܢܐ ܕܒܥܘܡܪ ܕܒܠܐ ܕܢܗܘܐ. ܘܡܛܠ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܠܐ ܕܓܠ ܕܢܦܪܘܫܝܘܗܝ: ܗܘܘ ܕܝܢ ܕܢܘܚܘܗܝ ܘܐܝܟܢܘܗܝ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ: ܕܕܠܡܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܢܗܘܐ ܒܒܪܗ ܡܢ ܚܫܡܬܐ ܕܥܡܠܐ: ܘܚܕܝܘ ܒܟܠܐ ܡܪܝܐ: ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܠܐܟܐ ܕܠܐ ܠܘܬܗ ܒܥܡܩܬ ܒܥܘܡܪ ܐܬܝܬ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܟܕ ܕܒܪ ܐܢܬ ܠܗ ܘܐܚܝ ܐܢܬ ܠܗ ܒܥܘܡܪ. ܘܕܢܦܪܘܫܘܢ ܟܠ ܒܐܝܕܗ: ܫܘܪܗ ܒܥܘܬ ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܕܐܢܫܐ ܕܐܟܢ: ܕܗܘܐ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܒܟܠܐ ܘܟܕ ܒܪܐ. ܘܢܦܪܘܫ ܫܡܗ ܒܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܘܡܙܝܢܝܢ ܢܗܘܘܢ ܒܪܗ ܕܕܘܩ: ܘܟܠܗ ܒܪܗ ܕܢܗܘܘܢ ܐܝܟ ܕܐܬܝܕܥܘܢ ܫܪܝܪܐܝܬ. ܡܛܠ ܕܒܥܘܕܪܗ ܡܕܒܪܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܒܝܢ: ܕܡܢ ܕܘܢ ܢܚܙܝ ܡܫܝܚܐ. ܘܕܐܝܟ ܗܘܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܗܘܬ: ܕܢܬܡܠܟ ܢܗܘܘܢ ܒܡܢܥܬܐ ܘܟܠܗ ܡܕܝܢ. ܡܛܠ ܕܢܬܦܫܩ ܡܢ ܠܐ ܡܬܦܫܩܢܐ ܒܠܒܗ ܕܒܥܘܡܪܗ. ܡܛܠ ܕܐܦܠܐ ܕܒܠܥܕܗ ܡܬܕܡܪܢܐ ܗܘܬ ܡܢ ܐܢܫܝܢ ܕܦܫܩܝܢ ܗܘܘ. ܟܕ ܢܛܪ ܒܗ ܚܙܐ ܕܫܠܡ ܐܡܠܟ: ܘܒܥܡܪ ܡܢ ܩܕܡ ܡܕܒܪܐ ܠܐ ܡܫܬܟܚ. ܗܐ ܚܙܐ ܡܢ ܒܠܥܕ ܠܡܕܒܪܐ ܘܒܥܘܕܪܐ ܐܠܗܝܐ: ܒܪܗ ܕܢܗܘܘܢ ܦܢܝܢ ܒܗܘܢ ܘܒܪܗ ܕܡܪܝܐ: ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܡܫܬܡܫܢܘܬܐ: ܕܟܠܗ ܗܢܘ ܒܪܗ ܕܢܗܘܘܢ: ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܘܐܝܟܢܘܢ ܢܗܘܘܢ ܢܗܘܘܢ:

19] Hs. ܢܗܘܘܢ.

1. Vorerst wisse, daß dieses der Ratschluß Gottes war und zwar deswegen, weil man sonst die Erzeugung unseres Erlösers geschmäht hätte und die Jungfrau geschmäht und profaniert hätte. Auch sollte verschwiegen und nicht offenbar werden die Art der Erzeugung unseres Erlösers und die Jungfrauschaft Mariens und es nicht vielen bekannt werden, daß es die Führung des heiligen Geistes war, ausgenommen diesen wenigen, die es wissen mußten: vor allen Dingen Maria, die daran zweifelte und zu dem Engel sagte: „Wie soll dieses geschehen?“, worauf er ihr verkündete, daß sie vom heiligen Geiste empfangen würde; an zweiter Stelle Elisabeth durch Vermittlung des heiligen Geistes, als sie rief: „Du bist gebenedeit unter den Weibern“, endlich Joseph: Da ihm die heilige Empfängnis nicht bekannt war, verhielt er sich zweifelnd in seinem Denken, wobei der Engel ihm verkündete: „Fürchte dich nicht, Maria zu deinem Weibe zu nehmen; denn was in ihr ist erzeugt worden, ist vom heiligen Geiste. Und er soll Jesus genannt werden und Sohn des Allerhöchsten“. Und als er bei sich überlegte, daß ihre Weggeleitung besser sei als das Zusammenwohnen mit ihr, und sie entlassen wollte und, weil er gerecht war, die Geschichte nicht ausbreiten, das heißt aber nicht offenbar und kund machen wollte, sprach, auf daß keine Gefahr aus dem Argwohn des Volkes über sie komme und man die heilige Empfängnis schmähe, zu ihm der Engel: „Fürchte dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen, das heißt aber, indem du sie heimführst und zu dir nimmst“. Und um seinen Glauben an ihre Empfängnis zu befestigen, verwies er ihn auf das Zeugnis des Isaias, der prophezeite: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird ihn Emmanuel nennen“. Er nannte Joseph Sohn Davids, nicht aber Sohn Jakobs, wie er es doch eigentlich war, damit er an das in der Schrift gegebene Versprechen erinnere, daß von David der Messias ausgehen werde. Und derart war es göttliche Anordnung, daß Joseph und nicht Maria im

9] Lk. 1, 34. 12 f.] Lk. 1, 28. 15—18] Mt. 1, 20.
28 ff.] Is. 7, 14.

ܦܠܝܛܬ ܗܘܦܟܐ ܢܦܫܗ ܐܝܟ ܐܒܘܗܝ ܕܛܠܝܐ ܡܬܡܟܟܐ ܒܦܘܩܕܢܐ. ܘܐܝܟ ܠܗ ܗܘܐ ܗܘܬ: ܕܠܐ ܐܦܠ ܡܫܬܡܥܢ ܗܘܐ ܗܘ ܛܠܝܐ: ܐܝܟ ܡܢ ܕܕܠܐ ܐܦܠ ܐܬܡܟܒ. ܘܠܐ ܡܬܚܫܒܠ ܗܘܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܕܘܝ ܕܝܢ ܘܡܬܪܫܡܐ ܡܬܟܠܐ ܗܘܬ ܗܘܐ ܠܚܫܝܫܬܐ. ܘܡܛܠ ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܫܡܥܬܐ ܡܕܝܢ ܗܘܘ ܠܟܠܝܘܬܐ ܡܝܫܬܐ. ܘܒܝܫܝ ܒܪܬܐ ܐܬܚܙܝܬ ܐܢܫܝܢܬ ܡܥܠܬܐ. ܘܟܢܘܫܐ ܡܕܝܢ ܠܗ ܒܦܘܩܕܢܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܬܠܗܘܢ ܒܘܗܝ ܕܛܠܝܐ܀

ܘܗܘܐ ܫܦܝܪ ܢܦܫܐ ܗܘܬ. ܘܐܬܚܙܝܬ ܗܘܬ ܕܠܐ ܚܫܘܟܝܐ ܠܟܠܗܘܢ ܗܘ ܕܡܚܝܠܐ ܒܡܪܝܡ. ܘܫܒܝܚܬ ܒܪ ܢܝܚܐ ܡܬܬܘܪ ܘܐܝܟ ܕܝܢ܀

ܘܗܟܢ ܐܬܐܠܝܬ ܗܘܘ ܘܐܬܛܥܝܘ ܒܚܐܪܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܐܝܟܢ ܕܩܕܡ ܗܘܘ ܕܢܬܠܐܡܘܢ. ܕܒܪܝܐ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ ܢܬܦܪܣܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܝܠܗܘܢ ܗܘ ܕܡܫܡܠܝܘ ܕܦܪܘܩܢ ܕܡܢ ܟܠܗ ܡܬܝܐ: ܘܫܘܒܚܗ ܕܟܡܝܢܐ ܘܫܘܟܪܢܐ ܕܒܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܟܠܠ ܡܢܬܐ ܐܚܪܢܐ ܘܦܪܝܫܬܐ ܕܒܩܘܫܬܐ: ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܠܟܘ ܠܟܢܫܐ ܕܒܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܐܚܪܢܐ: ܘܗܟܢ ܕܠܡܪܬܐ ܘܡܠܘܬܘܗܝ ܕܡܪܝܡ ܡܬܠܩܝܢ ܕܡܬܦܢܝܢܬܐ ܐܠܗܝܐ ܗܘܘ. ܘܐܬܦܠܓ ܡܢ ܗܘܢ ܐܘܢܓܠܝܘܢ: ܠܢܘܫܦ ܦܢܝ ܒܦܘܩܕܢܐ ܘܠܗ ܠܡܪܝܡ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܒܪܘܚܗܘܢ ܠܗܘܢ ܘܡܢ ܐܡܪ ܡܠܐܟܘܗܝ. ܠܐ ܦܠܝܛ ܗܘܬ. ܘܗܘܦܟܐ ܗܘܬ ܠܒܪܢܫܐ ܕܠܐܟܠ ܐܠܗܝܐ. ܘܐܝܟ ܫܒܝܩܐ ܡܫܬܡܥܢ ܗܘܬ. ܘܠܐ ܐܦܠ. ܘܠܗ ܕܘܝܫܬܐ ܗܘܬ ܗܘܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܠܟܢܘܫܐ ܦܠܐ ܡܢ ܕܘܝ: ܕܒܪܗ ܡܢ ܒܪܗ ܘܠܡܪܝܡ ܕܡܢ ܕܘܝ ܐܬܝܠܕܬ ܦܫܝܐ. ܕܟܝܢ ܡܡܟܝܢܐ ܠܚܝܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܢܫܘܝ. ܢܥܡܬܐ ܚܝܪܐ ܕܡܥܡܬܐ ܡܟܡܝܢ ܗܘܐ. ܕܠܐ ܢܗܘܐ

Geschlechtsregister aufgezählt wurde, weil vor den Ungläubigen die jungfräuliche Empfängnis geheim gehalten werden sollte; denn sie wird von denen, die davon hörten, nicht leicht geglaubt, wenn sie ihn als einen Menschen sehen, der leidet wie wir und nicht durch irgend etwas von der sterblichen Natur abweicht. Denn siehe, nach Wundern und göttlichen Hilfeleistungen nennen sie ihn Sohn Josephs und Marias, indem sie wegwerfend sagen: „Ist das nicht der Sohn Josephs und ist nicht Maria seine Mutter? Sind nicht seine Brüder Jakob und Joseph?"

Geziemenderweise wird also Joseph als der Vater des Knaben im Geschlechtsregister gezählt. Wenn dem nicht so gewesen wäre, würde man diesen Knaben für vaterlos gehalten haben, soferne er ohne Vater aufgezählt worden wäre, und man hätte nicht gewußt, daß er aus dem Hause Davids hervorgegangen war; das hätte zum Verderben für viele geführt. Wegen der Unkenntnis des Sachverhaltes würden sie die heilige Geburt geschmäht haben. Deswegen bediente sich das Wort eines zweiten Weges und zählte Joseph im Geschlechtsregister, als ob er der Vater des Knaben wäre.

Dieses war sehr züchtig, und es war ohne Nachteil in betreff dessen, was an Schmähungen über Maria ergehen würde. Vorteilhaft wurde er Sohn des Zimmermanns genannt und Bruder von uns.

Dieses geschah aber geheimnisvoll, und es wurde als ein verborgenes Geheimnis verschwiegen, was zu verschweigen gut war, damit zur geeigneten Zeit die Wahrheit enthüllt werde. Dieses war aber diejenige der Auferstehung unseres Erlösers von den Toten, der Himmelfahrt und der Frohbotschaft über ihn als über das Wort Gottes und der Berufung der Völker, die, als sie die Frohbotschaft über ihn empfingen, glaubten, daß er Gott sei, und die Dinge der Geburt und Jungfrauschaft Mariens als glaubhaft anerkennen. Geziemenderweise zählen infolgedessen die Evangelisten Joseph und nicht Maria im Geschlechtsregister auf. Denn wenn sie

---

8 ff.] Mt. 13, 55.

ܫܠܝܛ ܠܐܝܫ ܕܢܫܒܘܩ ܐܢܬܬܐ ܡܢ ܡܛܠܬܐ ܕܙܢܝܘܬܐ ܘܠܐ ܕܢܣܒܗ̇. ܘܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܠ ܣܒܪܐ ܕܐܬܩܘܝܬ ܒܠܒ ܐܢܬܬܗ ܕܡܢ ܡܛܠܬܗ ܗܘ. ܘܗܘܐ ܐܦܢ ܕܠܐ ܬܬܓܪ ܚܛܝܬܐ ܡܢ ܫܠܝܛܐ ܒܫܠܝܛܐ. ܐܠܐ ܕܡܠܐ ܣܒܪܐ ܡܫܪܪܬܐ ܕܐܚܘܗܝ ܬܪܬܐ. ܘܐܢܬܘ ܠܐ ܡܬܬܐ ܗܘܐ ܢܘܫܩ ܘܗܘܕܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܠܒܘܗܝ: ܡܛܠ ܡܫܡܫܢ ܗܘܐ ܕܫܟܝܢ ܒܠܒ ܪܘܚܐ ܒܠܒܐ ܡܢ ܢܡܘܣܐ. ܘܣܝܒܪܐ ܕܟܠܗ ܕܢܡܘܣܐ ܠܗ ܚܝܠ ܗܘܐ: ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܘܡܢ ܗܘܝ ܒܒܠܬܐ ܡܢ ܡܛܠܬܐ ܕܙܘܓ ܘܕܝܠܗܘܢ ܢܫܒ ܐܢܬܬܐ ܀

2. ܐܡܪ ܐܦܪܝܡ ܒܡܐܡܪܐ ܡܛܠ ܡܪܝܡ ܕܗܘܐ ܐܠܝܫܒܥ ܐܚܬܗ̇: ܡܢ ܚܕܐ ܕܡܪܝܡ ܡܢ ܡܛܠܬܐ ܕܗܘܬ ܐܠܝܫܒܥ: ܐܠܝܫܒܥ ܕܝܢ ܡܢ ܕܒܝܬ ܠܘܝ: ܠܐ ܬܬܕܡܪ. ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܕܡܠ ܕܫܘܬܦܐ ܚܕ ܐܢܘܢ ܫܒ̈ܛܐ: ܘܟܠܗܘܢ ܫܒ̈ܛܐ ܒܢܝ ܫܒܛܐ ܕܢܬܚܠܛ. ܘܗܘܝܐ ܐܘ ܡܟܝܠ ܐܚܝܗ. ܕܟܠ ܗܘܝܬ ܕܐܦ ܡܢܗܘܢ ܚܕܐ ܐܝܬ: ܕܝܗܘܕܐ ܘܐܢܫܝܢ ܒܢܝ ܐܝܣܪܐܝܠ ܕܒܟܗܢܐ. ܒܗܕܐ ܕܝܢ ܘܐܠܝܫܒܥ ܐܚܬܗ̇ ܕܡܪܝܡ ܐܡܝܪܐ ܗܘܬ ܀

ܡܛܠ ܕܝܢ ܐܚܝܢܘܬܗ ܠܘܬ ܐܠܝܫܒܥ ܐܚܬܗ̇: ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܒܡܕܪܐ ܗܘܬ ܡܪܝܡ ܕܫܒܛܐ ܕܝܗܘܕܐ ܗܘ ܐܠܝܫܒܥ. ܡܛܠ ܕܢܡܘܣܐ ܠܫܒܛܐ ܕܡܢܗ ܠܐ ܦܪܫ ܡܪܝܡ. ܐܠܐ ܦܩܕ ܕܟܠ ܫܒܛܐ ܕܢܣܒ ܒܢܫ̈ܐ. ܘܡܪܝܡ ܘܐܠܝܫܒܥ ܒܡܫܝܚܐ ܕܫܒܛܐ ܕܝܗܘܕܐ ܒܒܪܝܐ ܗܘܘ: ܡܢ ܗܢܐ ܕܐܚܝܢܬܗ ܗܘܬ ܡܪܝܡ ܀

diesen übergangen und ihn (= Jesus) von der Mutter hergeleitet hätten, wäre es nicht gut schicklich und der Gewohnheit des göttlichen Buches fremd gewesen und er wäre für einen verächtlichen Menschen gehalten worden und für vaterlos. Diese Schande wäre nicht gering gewesen. Deshalb leitet er Joseph von David ab, da er eben hierdurch auch darlegt, daß Maria von David abstamme, indem man durch den Gemahl den Stamm seiner Frau bezeichnet. Denn es war gesetzlich festgelegt, was Moses befohlen hatte, daß es niemandem erlaubt sei, die Frau aus einem Geschlechte und Stamme zu nehmen, der nicht der seinige war, und es genügte die schriftliche Festlegung bei den Männern, um zu beweisen, aus welchem Stamme die Frau war. Dieses geschah deshalb, damit sich das Erbe nicht von einem Stamme zum anderen übertrage, sondern ein jeder das Erbe seines Vaters in Besitz nehme. Wenn Joseph nicht gerecht gewesen und dieses über ihn bezeugt würde, könnte man vielleicht glauben, er sei eine Ehe eingegangen ohne Rücksicht auf das Gesetz. Es ist aber bekannt, daß er, weil er nach dem Gesetze lebte, als gerecht bezeugt wird, und aus diesem Grunde nahm er aus dem Stamme Davids und Judas die Frau.

2. Wenn aber von dem Engel in bezug auf Maria gesagt wurde: „Siehe, Elisabeth, deine Verwandte“, während es bekannt ist, daß Maria vom Stamme Juda, Elisabeth aber aus dem Hause Levi war, so wundere dich nicht. Denn das ganze Volk der Juden ist ein Volksstamm, und alle Geschlechter sind untereinander stammesverwandt. So bezeugt es auch der Apostel: „Ich wünschte lieber, selbst dem Verderben geweiht zu sein, an Stelle meiner Brüder, die mit mir dem Fleische nach verwandt sind, der Israeliten“. In dieser Hinsicht war Elisabeth auch Verwandte Mariens.

Vielleicht hinwiederum wurde sie aus einem anderen Grunde ihre Verwandte genannt, nämlich deswegen, weil Elisabeth in dem Erbe der Stämme Judas wohnte, weil das Gesetz den

---

IX 2: Ἐκλογαί 1 § 8 (S. 224 f.). lat. Vaticana (NPB. IV S. 277 f.). Ambrosius III 5. (S. 101 Z. 3—19).

23] Lk. 1, 36. 28 ff.] Röm. 9, 3.

ܘܡܒܪ ܗܘܐ ܡܬܠܠ ܕܕܡܘܬܐ ܪ̈ܒܬܐ ܐܬܡܕܢܚ ܐܢܫܝܘܬܐ. ܗܘ ܕܡܬܠܬܐܝܬ ܐܬܐܠܗܝ ܠܡܥܒܕܢܘܬܐ ܦܪܘܫܬܐ ܐܩܢܘ̈ܡܝ. ܒܗܘ ܕܗܘ ܦܝ ܠܦܪܨܘܦܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܐܠܝܕܐ ܕܦܪܨܘܦܐ ܡܬܟܪܝ. ܘܒܗ ܡܢ ܒܗ ܟܢܫ ܦܘܫܐ ܐܥܠܬܐ ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܡܬܝܕܥ ܠܐܢܫܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ ܐܠܩܢܘܡܝ܀

Es folgen Stellen aus Severus und Georg Araberbischof.

fol. 306r°.

X. ܕܐܘܣܛܐܬܐ ܒܠ ܗܘ ܕܡܘܣܦ ܐܬܐܝܕ ܒܡܬܪܒܝܬܐ ܘܠܗ ܡܪܝܡ܀

ܒܠ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܘܣܦ ܐܬܐܝܕ ܒܡܬܪܒܝܬܐ. ܘܠܗ ܡܪܝܡ. ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܐܡܪܘ. ܕܢܫܐ ܠܟܡ ܕܐܬܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ ܐܝܟܢܐ ܕܥܠܬ ܡܫܝܚܐ: ܘܐܬܗܘܝ ܠܐܢܫܘܬ ܚܕ ܒܥܢܝ ܐܝܟܢܐ ܕܢܡܘܣܐ ܦܘܡ ܐܡܪ. ܘܗܘ ܕܡܡܠܠ ܒܒܪܐ ܐܢ ܐܝܬܝܗ: ܡܩܕܫ ܒܢܫܐ ܕܝܗܘܕܝ ܡܫܠܐ. ܐܝܟ ܦܝ ܕܗܘܐ ܒܩܕܫܘ ܕܡܫܝܚܘ: ܘܢܫܐ ܐܝܬܝܗ ܒܗ ܒܒܪܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܒܗ ܡܢ ܢܫܐ ܡܬܝܕܥ: ܢܩܦ ܕܐܦ ܒܩܕܫܐ ܒܡܕܘ ܕܢܬܝܕܥ ܒܡܬܪܒܝܬܐ. ܘܡܪܝܡ ܡܢ ܡܢ ܡܢܗ ܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪܐ: ܡܐܠܬܐ ܡܬܝܕܥ ܒܩܕܫܘ: ܡܛܠ ܕܗܘ ܕܡܡܠܠ ܕܗܘܬܐ ܐܢܫܐ ܕܐܬܬܐ ܒܒܪܐ. ܘܡܩܕܫ ܒܗܘܕ ܐܝܬܝ. ܕܐܬܗܘ ܐܡܪ ܕܒܬܘܠܬܐ ܘܡܡܠܠ ܒܒܪܐ ܐܬܝܠܕܬ: ܘܡܢ ܡܡܠܠ ܗܘܐ ܒܩܕܫܬܗ: ܐܝܟ ܒܪܬܐ ܡܩܕܫܐ ܡܩܕܫ ܒܢܫܐ. ܐܝܟܢ ܠܐ ܐܪܘܢ ܠܗ ܘܠܐ ܡܩܕܫܘܬܐ ܗܘܐ ܒܒܪܐ: ܫܩܠ ܒܗ ܡܢ ܟܠ ܡܩܕܫ ܒܢܫܐ.

ܘܡܢ ܗܘܐ ܡܪܝܡ ܡܢ ܒܩܘܫܐ ܦܩܕܬܐ ܗܘܐ: ... ܠܐ ܐܬܠܝܕ ܗܘܐ. ܘܡܬܝܕܥ ܡܠ ܕܡܢܗ ܡܢ ܡܢܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܡܢܗ ܕܡܬܪܒܝܬܐ ܕܒܗ. ܘܒܠܒܗ.

18] Nach dem Gr. συναντιλαμβάνεσθαι wohl zu lesen ܢܣܝܒ.

Priestergeschlechtern kein Erbe zuteilte, sondern befahl, daß sie unter den übrigen Stämmen wohnen sollten. Zacharias und Elisabeth wohnten aber in einer der Städte des Stammes Juda, aus dem Maria stammte.

Vielleicht wurde sie aber auch wegen der Ähnlichkeit des Charakters Verwandte genannt, wegen deren sie beide der Mitwirkung in der Heilsordnung des Erlösers gewürdigt wurden, indem die eine den Erlöser, die andere den Vorläufer des Erlösers empfing, und sie der Gnade desselben (heiligen) Geistes gewürdigt wurden. Und deswegen vor allem wurden sie einer göttlichen Verwandtschaft teilhaftig.

X. *Von Eusebius: Darüber, daß Joseph und nicht Maria in der Generationenreihe aufgezählt wird.*

Darüber aber, daß Joseph und nicht Maria in der Generationenreihe aufgezählt wird, argumentiert man wiederum folgendermaßen: „Das Haupt des Weibes sei der Mann“, wie der Apostel schreibt: „Und es werden die zwei sein zu einem Fleische“, wie das Gesetz es ehedem sagte: Und wenn die, die dem Manne zur Frau gegeben ward, sündigt, so erleidet sie die Strafe des Ehebruches, gleich als ob sie der Körper ihres Gatten wäre und sich den Mann zum Haupte erklärt hätte. Ist es da nicht selbstverständlich, daß, wenn das Haupt aufgezählt wird, auch der Körper mit in die Geschlechtsreihe einberechnet wird? Und da Maria bereits mit Joseph verbunden war, wird sie juristischerweise mit ihm aufgezählt, deswegen, weil diejenige, die zur Frau gegeben ist, die Stelle einer Ehefrau einnimmt. Auch Moses schreibt dies: „Wenn, sagt er, eine Jungfrau, die einem Manne zur Ehe gegeben wurde, geschändet worden ist, wenn die, die verheiratet war, dieses tat, so soll sie wie eine Ehebrecherin bestraft werden“. Wenn sie aber nicht verheiratet war und einen Mann nicht den ihren nennt, läßt er sie von aller Strafe frei.

Infolgedessen war Maria, da sie Joseph zur Frau gegeben ward, zugleich mit einberechnet, um so mehr, weil sie aus dem-

---

X: Ἐκλογαί 1 § 9 (S. 225 f.). Ambrosius III 5 (S. 101 Z. 19—102. 16] Eph. 5, 23. 17 f.] I. Kor. 6, 16. 27—30] Vgl. Dt. 22, 23 ff.

ܡܫܘܕܥܘܬܗ ܕ̈ܝܚܝܕܝܬܐ ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܕܩܕܡ ܐܠܗܘܬܗ ܕܢܚܬ ܒܫܘܠܡܐ: ܒܝܕ ܕܐܡܪ. ܕܗܠܝܢ ܠܗ ܡܢܐ ܐܠܗܐ ܒܦܪܘܫܘܬܗ ܕܩܕܡ ܐܒܗܘܗܝ. ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܐܡܪ ܒܗܠܐ: ܕܗܟܢ ܢܘܡܘܣ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܛܝܠܐ ܕܠܬܠܬܐ ܒܡܢܝܢܬܗ ܕܩܕܡ ܒܗܢ ܡܢܝܢ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܡܢ ܒܠܬܗ ܘܡܢ ܫܪܒܬܗ ܕܩܕܡ ܒܗܢ ܡܢܝܢ ܡܬܚܙܝܐ.

fol. 306 v°—307 v°.

XI. ܡܛܠ ܡܢܝܢ ܫܪ̈ܒܐ ܕܡܠܟܐ ܘܕܒܘܫܠܐ: ܕܥܠ ܗܕܐ ܡܬܦܢܝܢ ܐܢܫܝܢ ܘܐܡܪܝܢ: ܕܕܒܫܘܠܡܐ ܕܢܝܚܐ ܐܬܝܗܘܢ܀

1. ܪܕܦ ܗܘ ܫ̈ܪܒܐ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܫܝܢ: ܕܕܫܠܡܝܢ ܠܢܝܚܐ ܢܗܘܘܢ ܐܦ̈ܝܣܩܘܦܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܫܪ̈ܒܐ ܐܠܐ ܕܡܠܟܐ ܦܩܕ ܟܕ ܡܢ ܟܠܗ ܥܒܕ ܡܢ ܐܒܗܘܗܝ. ܠܐܢܫ ܢܫܐ ܘܦܫܩ ܠܗ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܗܠܐ ܢܘܡܘܣ. ܘܠܟܠܗ ܦܢ ܠܐܢܫ ܗܟܢ ܘܠܐ ܩܐܡ ܒܗܠܐ ܐܒܗܘܗܝ. ܐܠܐ ܒܗܠܐ ܐܝܟ ܘܠܗܠܐ ܐܠܗܐ. ܘܒܗܢ ܗܘܐ ܗܝܡܢܝܢ ܩ̈ܢܘܢܐ ܐܚܝ ܕܐܡܪ ܒܗܠܐ ܕܠܐ ܐܡܪܝܢ ܠܡܠܟܐ. ܟܕ ܗܝܡܢܝܢ ܠܗ ܒܡܢܝܢܐ. ܘܪܕܦ ܗܘܐ ܠܗܢ ܕܐܘ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܠܟܐ ܢܦܠܘܢ: ܘܗܘܢܘܢ ܟܕ ܗܘܝܢ: ܐܘ ܕܡܢ ܐܝܟܐ ܕܦܩܕܢ ܗܘܐ ܢܫܪܘ ܗܘܐ. ܘܐܘܦ ܢܪܐ ܐܠܐ ܕܡܠܟܐ ܡܢ ܕܩܕܡ ܘܫܠܡܘܢܘܢ ܘܡܢ ܒܝܘܡܝ ܕܫܠܡܘܢ ܒܗܠܐ ܢܘܡܘܣ ܘܢܘܡܘܣ ܦܢܫ ܠܫܪ̈ܒܐ. ܘܠܗܠܐ ܐܘܦ ܡܢ ܕܩܕܡ ܘܡܢ ܢܗܝ ܕܗܘ ܟܕ ܗܘ ܒܪܗ ܐܠܗܘܬܗ ܕܩܕܡ: ܘܡܢ ܢܗܝ ܒܗܠܐ ܗܘܐ ܘܠܗܠܐ ܡܛܠ ܕܫܘܠܡܐ ܒܝܘܡܝ ܕܡܠܟܐ܀ ܕܒܗܠܐ ܗܠܝܢ ܐܡܪܝܢܢ ܟܕ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܬܢܚܡܝܢ. ܒܝܕ ܕܗܘ ܦܢ ܡܢ ܟܠܗ ܡܢܝܢ ܒܝܘܡ ܠܫܪ̈ܒܐ: ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܒܠܐܢܫ ܟܠܗ ܦܠܚ: ܘܠܐ ܒܡܕܝܢ ܙܕܩ ܕܢܒܘܠܐ. ܡܛܠ ܕܗܠܝܢ ܕܒܗ ܟܕ ܒܗ ܒܠܘܩܝܐ ܬܪܝܢ. ܟܕ ܗܠܝܢ ܒܗ ܡܬܠܚܡܝܢ: ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܒܗܘ ܟܕ ܒܗܘ ܢܚܬܝܢ: ܠܐ ܐܝܟ ܐܡܪ ܕܒܠܘܩܝܐ ܐܝܟܢܐ ܬܪܝܢ܀

9] Hs.: ܐܡܪܝܢ.

selben Stamme und demselben Geschlechte wie jener stammte. Dieses alles bestätigt das Zeugnis Gabriels, daß er der Abstammung nach von Joseph ausgeht, dadurch daß er sagt: „Es wird ihm Gott der Herr den Thron Davids, seines Vaters geben". Infolgedessen sagt Lukas ganz richtig, daß „Joseph von Nazareth in Galiläa hinaufstieg, damit er sich in der Stadt Davids mit Maria aufschreiben lasse, da er aus dem Hause und Geschlecht Davids war, mitsamt Maria, seinem verlobten Weibe".

XI. *Über die Generationenzählung bei Matthäus und Lukas: Daß einzelne sich hierüber beschweren und sagen, daß sie einander widersprechen.*

1. Es hätte sich geziemt, sagt man, daß die Evangelisten in der Beschreibung der Geschlechter untereinander übereinstimmten. Aber Matthäus steigt, indem er oben anfängt von Abraham an, nach unten hinab und kommt in der Beschreibung bis Joseph, Lukas jedoch steige in der Beschreibung von unten hinauf und bleibt nicht bei Abraham stehen, sondern reicht bis Adam und Gott hinauf. Infolgedessen sind viele Namen, die Lukas nennt, von Matthäus nicht genannt, und sie sind sehr zahlreich. Und es wäre doch richtig gewesen, daß sie entweder in wörtlicher Übereinstimmung und eines und dasselbe berichteten, oder aber daß da, wo der eine aufhört, der andere anfängt. Weiterhin sehe ich, daß Matthäus von David und Salomon und den Söhnen des Salomon zu Jakob und Joseph die Geschlechtsreihe herabführt, Lukas aber von David und Nathan, der ebenfalls ein Sohn Davids war, und von Nathan auf Heli und Mathat, im Gegensatz der Darstellung des Matthäus. Hierzu sagen wir mit dem Beistand Gottes: Darüber, daß der eine in dieser Geschlechtsreihe von unten heraufsteigt, der andere aber von oben nach unten zählt, brauchen wir keinen Tadel auszusprechen, weil von denjenigen, die auf demselben Wege wandern, wobei die einen auf diesem Wege hinaufgehen, die anderen aber auf demselben Wege

XI 1: Ἐκλογαί 2 (S. 226—228). Niketaskatene 1 (S. 268 f.). Possini lat. in Mt. I 8 (S. 278). Ambrosius III 4 (S. 100 Z. 1—10).

4 f.] Lk. 1, 32. 5—9] Lk. 2, 4 f.

ܘܗܘܐ ܫܡܝܫ ܗܘ ܥܙܝܙ ܐܦ ܒܟܠܗܝܢ ܩܝܢܬܐ ܕܐܝܟ ܗܕܐ: ܘܗܘܝܢ ܠܐܬܠܝܬܐ. ܗܘܐ ܦܬܪ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܬ ܒܪܗ ܕܢܗܘܐ ܐܝܟ ܩܕܡܝܬܐ ܘܦܬܪ ܐܘܟܝܢ ܠܚܐܪܘܬܗ. ܣܪܘܬܗ ܐܘܟܝܢ ܠܐܪܥ. ܐܪܥ ܐܘܟܝܢ ܠܡܥܡܕܝܢ. ܘܗܘܝܐ ܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ ܡܢ ܠܟܠ ܒܐܝܕܗ܀ ܘܒܪܐ ܐܝܬܝܐ ܡܢ ܒܐܝܕܗ ܕܟܠ ܡܢ ܗܘܝܐ ܗܘܦܟܐ ܐܒܘܗܝ [ܕܡܫܘܬܦܐ] ܡܛܠ ܒܡܢܝܢܬܐ ܡܠܬܐ ܐܡܪ. ܘܒܪܐ ܚܕ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܕܬܠܬܐ ܡܢ ܛܘܪܐ ܕܐܬܓܫܡ ܘܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕ. ܒܪ ܢܫܘܬܗ. ܒܪ ܐܠܗܘܬܗ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܒܪ ܙܘܓ ܐܦܪܢܐ܀ ܘܐܘܦ ܒܡܠܬܐ ܕܫܡܝܢܝܐ ܒܪܐ ܐܝܬܝܐ. ܕܡܫܘܬܦܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܬ ܒܪܗ ܕܕܘܝܕ. ܘܕܡܫܘܬܦܐ ܐܢܫܘܬܗ. ܘܐܬܐ ܒܪܗ. ܐܬܐ ܒܪܗ. ܢܦܫܗ ܒܪܗ. ܢܦܫܗ ܒܪܗ. ܒܘܪܐ ܒܪܗ. ܢܘܗܪ ܒܪܗ. ܐܝܟ ܒܪܗ. ܘܒܝܬܗ ܗܘܠܝܢ ܕܡܠܟ ܡܠܐܟܐ ܒܝܬ ܒܘܚܪܢܐ ܘܝܘܠܦܢܐ ܕܟܠܠ. ܘܡܢ ܗܕܐ ܡܫܬܟܚܐ ܐܠܐ: ܕܒܝܬܗ ܕܗܠܝܢ ܡܛܠ ܒܗܢܐ: ܐܝܟ ܗܘ ܡܢ ܒܐܝܕܗ ܕܟܠ ܦܠܓ.

2. ܒܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܠܡܐܬܐ: ܗܠܝܢ ܕܡܛܠ ܡܫܘܬܦܘ ܘܠܗ܀ ܒܗܢܐ ܗܘܝܐ ܐܡܪ: ܕܫܘܝܐ ܡܫܬܟܚ ܗܘܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܪ ܢܫܘܬܗ ܒܪ ܗܘܢ. ܒܪ ܡܠܟܐ. ܡܠܟ ܕܝܢ ܠܗ ܡܫܬܒܗܪܢܐ ܫܠܝܛ ܐܝܟ ܒܗܢܐ. ܐܠܐ ܦܪܘܩܐ. ܡܛܠ ܐܡܪ ܐܘܟܝܢ ܒܒܫܘܬܗ. ܘܒܫܘܬܗ ܐܘܟܝܢ ܒܗܘܫܗ. ܐܚܪܢܐ ܗܘܝܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘ ܕܡܫܬܠܛ: ܘܐܚܪܢܐ ܗܘ ܕܗܘܝܐ ܢܦܫܗ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܠܟ ܦܪܘܩ ܒܗܢܐ: ܕܢܦܫܗ ܐܠܗܘܬܗ ܒܪܗ ܕܡܠܟ ܘܦܩܕܗ: ܦܪܘܢܝܬܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܬ ܗܘܬ ܡܛܠ ܘܕܒܫܘܬܦܐ ܕܢܦܫܐ. ܐܠܐ ܗܘܝܐ ܡܛܠ ܕܡܠܟ ܡܫܬܪܪ. ܒܗܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܐܢܪܐ ܒܡܫܘܬܦܘ: ܡܫܬܒܗܪܢܘܬܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܬ ܠܡܫܝܚܐ ܫܠܝܛ. ܡܫܬܒܗܪܢܘܬܐ ܗܘܝܐ ܡܫܬܟܚܐ ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ ܐܢܫܝ ܗܘܐ ܒܦܓܪܐ: ܘܡܠܟܘܬܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܒܗܘܢ ܕܗܘ ܦܪܩܢ ܒܗ: ܡܛܠ ܡܫܬܒܗܪܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܒܠܥܘܕ ܕܡܢ ܙܒܢܐ ܫܠܝܚܐ. ܘܡܢܗܘܢ ܡܢ ܕܗܘ ܘܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܘܡܢ ܫܘܚܠܦܐ ܕܡܫܬܚܠܦ ܡܬܚܫܒܝܢ ܕܗܘܝܢ ܡܫܝܚܐ܀ ܐܢܫܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܛܒܐ ܡܢ ܗܕܐ ܒܪܗ ܗܘܘ. ܐܝܟ

5] So zu lesen nach dem Gr. statt ܕܡܫܘܬܦܘܗܝ der Hs.

hinabsteigen, doch kein Mensch sagt, daß sie auf verschiedenen Wegen wandeln.

Und dies findet seine Lösung auch in den heiligen Büchern folgendermaßen: „Dieses sind die Generationen: Jener Phares war der Sohn des Juda, des Hauptes der Stämme. Phares gebar Esron, Esron gebar Aram, Aram gebar Animadab“ usw. von oben abwärts. Auf die andere Weise von unten aufwärts: indem die Schrift das Geschlecht Elkanas, des Vaters Samuels, aufzählt, sagt sie: „Es war ein Mann von der Anhöhe der Späher aus dem Gebirge Ephraim. Er hieß Elkana, der Sohn Jerohams, des Sohnes Elihus, des Sohnes Thohus, des Sohnes Suphs, ein Ephraimit“. Wiederum steht im Buche Paralipomenon auf die andere Weise, daß Salomon der Sohn Davids sei, und „des Salomons Sohn Roboam, dessen Sohn Abia, dessen Sohn Asa, dessen Sohn Josaphat, dessen Sohn Joram, dessen Sohn Ozias, dessen Sohn Jotham, dessen Sohn Ahas“ und in Übereinstimmung mit der Darstellung des Matthäus wird herabgestiegen bis zu Jechonias und dem babylonischen Exil hinab. Hieraus ersieht man, daß Lukas in Übereinstimmung damit vorgeht, auch wenn er von unten aufwärts steigt.

2. Wenden wir uns aber wieder zu dem Anderen, nämlich der Sache inbetreff Salomon und Nathan. Lukas sagt nämlich, daß man Jesus für den Sohn Josephs, des Sohnes Helis, des Sohnes Melchis hielt. Matthäus aber gibt nicht die Ansicht (der Leute) wieder wie Lukas, sondern er zählt auf. „Mathan“, sagt er, „zeugte Jakob, Jakob zeugte Joseph“. Etwas Anderes ist nämlich, was Ansicht ist, und etwas Anderes, was er so versichert. Denn wenn Lukas wie Matthäus versichern würde, daß Joseph der Sohn Helis und Melchis sei, so bestände darin in der Tat ein Widerspruch und Konflikt zwischen beiden. Nun steht aber dem, was Matthäus versichert, Lukas nicht entgegen; vielmehr gibt er eine Meinung wieder, die

XI 2: Ἐχλογαί 3 § 1 f. (S. 228 f.). Niketaskatene 2 (S. 268). Vgl. Ambrosius III 13. (S. 107 Z. 16—19).

4—6] Ruth 4, 18. 9—12] I. Sam. (Kg.) 1, 1. 12—16] I. Paral. 3, 10. 24 ff.] Lk. 3, 23. 26 f.] Mt. 1, 15 f.

ܦܡ ܕܡܬܠܟܝܢܘܬܐ ܕܢܦܫܗ ܕܐܡܟܝܟܗ ܐܝܬ ܒܗ (?). ܡܛܠ ܕܡܒܙܪ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܐܪܡܝܐ: ܘܡܛܠ ܕܐܬܐܡܪܬ ܕܠܐ ܢܩܘܡ ܡܢܗ ܪܘܚܐ ܕܢܬܠ ܥܠ ܒܪܬܫܡܗ ܕܕܘܝܕ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܒܐܘܪܚܐ ܚܝܐ ܐܢܐ ܒܥܘܠܐ ܕܐܬܝܢ ܕܡܢ ܕܘܝܕ ܘܡܢ ܒܬܪ ܒܪܗ: ܘܒܗ ܡܢ ܫܒܘܩܘ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܐܦ ܒܬܪ ܐܢܬܘܢ. ܐܝܟܐ ܕܐܦ ܒܡܬܠܐ ܕܩܕܡܘܬܐ ܡܠܝܢ. ܘܡܢ ܒܢܘܗܝ ܕܒܬܪ ܡܫܬܪܝܢ ܕܐܬܝܢ ܡܫܝܚܐ: ܘܒܢܘܣ ܡܢ ܠܡܢ ܦܢܝܢ ܒܡܫܪܝܬܐ ܘܒܥܘܠܐ ܕܝܢ ܒܡܬܒܥܢܘܬܐ ܕܥܠ ܗܠܝܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܘܒܗ ܕܒܗ ܫܠܡ: ܟܕ ܦܫܩ ܒܗ ܒܡܠܐ: ܕܠܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܛܠܒ: ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܬܠܗܘܢ ܫܪܪܐ ܕܒܢܝܢܘܬܐ. ܘܗܢܘ ܦܘܫܩܐ ܩܪܝܒܐ܀

3. ܣܘܟܠܐ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ ܕܥܠ ܗܘܐ ܕܐܡܪ [ܦܛܝܢ] ܗܠܝܢ ܐܬܠܗܘܢ. ܕܡܛܠ ܡܢ ܟܕ ܡܠܬܐ ܕܒܢܝܢܘܬܗ ܕܒܒܫܪ [ܡܘܕܐ] ܒܡܫܠܡܢܘܬܗ: ܣܘܟܠܐ ܕܡܫܪܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܝܢܩܐ ܣܘܟܠܗ ܕܡܢ ܒܗ ܕܘܝܕ ܐܢܫ ܒܡܘܕܝܢ: ܐܝܟܐ ܕܐܬܝܕܥ ܐܒܗܬܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܝܠܝܕܘܬܗ ܐܬܠܗܘܢ ܣܘܟܠܐ ܐܒܗܘܢ ܫܠܐ ܕܐܬܚܬܡ. ܗܘ ܓܝܪ ܡܠܟܐ ܒܝܬܐ ܗܘܐ ܫܘܪܝܐ ܘܒܒܬܪܗ ܡܫܡܠܝ ܗܘܐ. ܘܒܒܪܢܫܐ ܐܫܟܚ ܐܘܪܚܗ. ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܒܥܐ ܒܒܪܢܫܐ ܐܚܪܐ ܕܡܢ ܫܪܒܬܐ ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ ܘܕܘܝܕ ܢܩܘܡ: ܐܝܟܐ ܕܠܐ ܢܬܢܚ ܒܒܝܠܝܕܘܬܗ ܕܒܡܫܝܚܐ: ܕܒܗ ܡܢ ܒܗ ܕܘܝܕ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܫܡܠܝܐ ܕܒܗܘ. ܘܗܘܐ ܒܐܘܪܚܐ ܐܘܕܝܥ ܥܠ ܡܫܝܚܐ. ܘܡܬܐܡܪܐ ܕܦܢܝܡܐ. ܘܡܪܘܡܐ ܕܒܡܪܝܢ. ܘܡܬܐܡܪ ܐܦܠܐ ܥܠ ܒܡܫܝܚܐ܀ ܒܥܘܠܐ ܕܝܢ ܒܗ ܒܗܘܕ ܣܘܢܛܘܩܣܝܣ ܐܘܡܢܬܐ ܡܬܪܥܝܢܘܬܐ ܕܪܐ ܐܠܐ ܡܫܬܠܡܬܐ ܐܦܠܐ ܥܠ ܣܘܟܠܐ ܕܪܥܝܢܐ ܘܡܘܟܠܗ ܕܢܘܚܡ: ܘܥܠ ܣܘܟܠܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܢܝܚ. ܘܥܠ ܡܘܟܠܗ ܡܫܝܚܐ

2] Hs.: ܕܪܘܚܐ.
9] ܦܛܝܢ nach dem Gr. zu lesen anstatt ܦܛܝܡ der Hs.
10] ܡܘܕܐ nach dem Gr. ὁμολογούμενος zu lesen anstatt ܡܘܕܝ der Hs.

von vielen geteilt wurde. Es wurden nämlich verschiedene Ansichten betreffs des Messias von den Juden vertreten. Sie alle führen ihn in Übereinstimmung auf David zurück wegen der Versprechung Gottes über ihn vor langer Zeit. Einige meinten, daß von David und Salomon und aus dem Geschlechte der Könige der Messias sei. Andere aber wichen als Eiferer hiervon ab soferne es sich um Anschuldigungen gegen die handelt(?), die Könige waren, weil Jechonias von Jeremias geächtet wurde, und weil man sagte, daß von ihm nicht der Nachkomme erstehen werde, der auf dem Throne Davids sitze. Deswegen geht Lukas auf einem neuen Wege, nämlich demjenigen der Nachkommen Davids und seines Sohnes Nathans, nicht Salomons. Man sagt, Nathan sei auch Prophet gewesen, wie auch in den Büchern der Könige geschrieben steht, und man versichert, daß aus der Nachkommenschaft des Nathan der Messias geboren wurde, und zählt von hier aus Joseph im Geschlechtregister. Lukas aber gibt in der Erzählung deren Ansicht wieder, nicht die seinige, während es bei Matthäus evident ist, daß er nicht eine Ansicht niederschreibt, sondern wie die Abstammung tatsächlich war. Dieses ist die erste Lösung.

3. Eine andere, sehr vernünftige Erklärung ist diese: Matthäus mußte, da er versicherte, die leibliche Abstammung zu schreiben, die Reihe der Geschlechter darlegen, durch deren Vermittelung Joseph aus dem Hause Davids hervorging, damit bekannt wurden die leiblichen Väter, von denen Joseph, der angenommene Vater des Knaben, abstammte. Denn Matthäus war ein Syrer und sprach hebräisch und überlieferte auf hebräisch das Evangelium. Deswegen mußte er als den Hebräern gegenüber, das Geschlechtsregister des Hauses Juda und David bekannt machen, damit man nicht die Abstammung des Emmanuel schmähe, als ob er nicht aus dem Hause Davids hervorgegangen wäre, wie doch das Versprechen an ihn (= David) lautete. Ebenso berichtete er im einzelnen über seine Geburt, die Ankunft der Weisen und die Flucht nach Ägypten und nachher erst schrieb er über seine Taufe.

XI 3: Ἐκλογαί 3 § 3 (S. 229). Niketaskatene 3—5 (S. 269—271).

ܕܡܫܝܚܐ: ܘܥܠ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ ܕܥܠܡܐ ܠܡܚܙܝܘܗܝ ܕܒܗ ܒܥܠܡܐ ܕܡܬܐܬܐ. ܘܗܘܝܢ ܒܥܕܢܐ ܕܗܠܝܢ ܟܠܗ ܐܢܫܘܬܐ. ܘܡܠܦܝܢ ܠܟܠ ܦܪܘܫܘܬܗ ܕܢܨܝܚ ܕܟܠ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ. ܘܗܘܝܢ ܠܟܠ ܚܕܐ ܡܢܗܝܢ ܕܩܕܡܝ. ܘܐܬܦܠܓܘ ܠܗܘ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܐܘܚܪܢܐ ܡܢܗܝܢ ܘܫܘܢ ܒܟܠܗܘܢ: ܘܐܬܦܠܓܘ ܠܗ ܕܐܡܪ. ܘܗܘܐ ܒܪܢ ܐܢܫܐ ܕܒܗ ܐܬܓܠܝܬ. ܕܡܢ ܗܕܡܐ ܘܕܐܢܫ ܗܘܢܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܐܬܝܗܒ ܕܐܬܬܘܡܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܘܝܢ ܒܟܠܗܝܢ ܐܘܟܠ ܗܘܐ ܒܥܘܡܪܐ ܩܕܝܫ ܥܒܕܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܡܢ ܕܡܟܐ. ܘܕܠܐ ܒܪܒܐ ܒܥܒܕܐ ܢܦܫܐ. ܡܢ ܠܐ ܫܡܥ ܡܠܘܡܘܢ ܘܠܐ ܢܘܟܪܝܐ ܡܟܪܙܐ. ܘܠܐ ܐܡܪ ܘܠܐ ܢܦܠ. ܘܐܡܪ ܒܗܘ ܒܥܠܡܐ. ܕܢܫܘܢ ܕܝܢ ܡܫܬܡܥ ܗܘܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܪ ܢܘܫܦ. ܐܝܟ ܐܢܫ ܠܡܐܡܪ. ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܐܫܬܡܥ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܐܬܡܪ ܒܫܡܝܐ: ܐܠܐ ܠܗ ܐܝܟ ܕܡܫܬܡܥ ܗܘܐ ܒܪ ܢܘܫܦ ܒܪ ܗܘܢܝ. ܒܪܐ ܕܝܢ ܠܗܘ ܕܢܘܫܦ ܡܫܬܡܥ ܗܘܐ: ܐܠܐ ܠܗ ܒܫܡܝܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ܀

4. ܘܐܦ ܫܘܐܠܐ ܐܚܪܢܐ ܡܛܠ ܗܢܘܢ ܕܡܬܦܫܩܝܢ ܘܐܡܪܝܢ ܕܐܝܢܐ ܗܘ ܦܢܝ: ܝܘܣܦ ܒܪ ܝܥܩܘܒ ܒܪ ܡܬܢ ܐܡܪ: ܗܘ ܕܝܢ ܝܘܣܦ ܒܪ ܗܠܝ ܒܪ ܡܠܟܝ.

ܕܠܘܬ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢܢ. ܐܝܬ ܗܘܐ ܓܒܪ ܚܕܐ ܒܗ ܒܒܢܝܐ ܘܒܐܘܪܫܠܡ: ܘܗܘܐ ܢܡܘܣܐ ܘܡܬܚܫܒܐ ܒܝܕ ܡܘܫܐ: ܕܐܚܐ ܕܡܐܬ ܕܠܐ ܒܢܝܐ. ܐܚܘܗܝ ܕܡܢ ܒܐܪܗ ܢܣܒ ܐܢܬܬܗ ܕܗܘ ܕܡܝܬ: ܘܢܩܝܡ ܠܗ ܒܪܐ: ܐܘ ܐܝܟ ܐܚܪܢܝܢ ܡܢ ܩܪܝܒܘܗܝ. ܘܗܘܐ ܒܪܐ ܕܡܬܝܠܕ: ܠܡܩܪܐ ܥܠ ܫܡܗ ܕܗܘ ܕܡܝܬ ܠܗ ܘܒܪܗ ܕܠܗܘ. ܘܗܘܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܒܝܘܡܬܐ ܢܘܡܣܐ ܗܘܐ ܫܘܪܝܐ ܠܝܠܕܐ ܕܡܫܡܠܐ: ܘܡܫܘܚܠܦܐ ܗܘ ܕܝܠܝܕ ܗܘܐ ܒܫܡܗܬܐ ܕܡܘܬܐ ܩܕܡܝܐ ܗܘܘ. ܘܢܛܪ ܓܝܪ ܡܫܡܗ ܫܡܗܘ ܡܢ ܐܠܗܝܢ: ܕܗܘ ܕܠܒܢܝܐ ܢܦܠܝܢ ܢܗܘܘܢ. ܘܗܘܐ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ

Lukas jedoch ging nicht nach dieser Disposition oder Reihenfolge vor, sondern berichtete zunächst über die Verkündigung an Zacharias und die Geburt des Johannes, ferner über die Verkündigung an die heilige Maria und die heilige Geburt des Messias, über die Volkszählung zur Zeit des Tiberius, welche in der Zeit der Geburt stattfand, und dann im einzelnen über anderes, und nachher über die Predigt des Johannes über die Taufe der Buße, dann über die hl. Taufe Jesu und daß sich ihm der Himmel öffnete und der heilige Geist herabstieg und sich über ihm niederließ und man eine Stimme hörte, die sprach: „Dieses ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen gefunden", da hierdurch und durch derartiges bezeugt und erkannt wurde, daß er der Sohn Gottes war. Hierauf endlich schrieb Lukas das Geschlechtsregister der Namen,. die verschieden sind von denen des Matthäus und die nicht tadelnswert sind wegen sündiger Väter, indem er nicht den Salomon einsetzte, und nicht den geächteten Jechonias, ferner nicht Thamar und Ruth. Er sagt aber durch sein Wort, daß Jesus für einen Sohn Josephs gehalten worden sei, (soviel), als ob einer sagte: Daß er Sohn Gottes sei ist bezeugt und wurde verkündet (in dem Sinne, daß er es) von Natur (sei), so wurde es in Wirklichkeit berichtet, aber nicht, wie er für den Sohn Josephs, des Sohnes Helis, gehalten wird; für den Sohn Josephs aber wurde er gehalten, war es jedoch von Natur nicht.

4. Wiederum eine andere Erklärung inbetreff derjenigen, die zweifeln und sagen: Wieso sagt der eine: „Joseph, Sohn Jakobs, des Sohnes Mathans", der andere aber: „Joseph, Sohn Helis, des Sohnes Melchis"?

Hierzu sagen wir folgendes: Es bestand eine Gewohnheit bei den Hebräern und in Jerusalem und zwar eine gesetzliche und schriftlich niedergelegte, durch Moses (begründet): Wenn jemand kinderlos stirbt, so soll sein Bruder nach ihm die Frau des Verstorbenen nehmen und ihm einen Sohn zeugen, oder

XI 4: Ἐκλογαί 4 § 2 (S. 231 f.). Niketaskatene 7 f. (S. 272 ff.). Ambrosius III 15 (S. 108 Z. 19—109 Z. 10).
9—12] Lk. 3, 21 f.

ܕܥܡܝ. ܕܒܥܘܬܐ ܐܘܪܚܐ ܠܥܡܐ ܪܒܐ. ܘܒܬܘܒܝܢ ܕܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܗܘܘ ܒܢ̈ܝܐ ܕܐܠܒܝܢ ܕܡܫܠܡ: ܟܕ ܐܚܪܢܐ ܐܘܒܕ ܐܢܘܢ ܡܢ ܚܘܒܠܐ ܕܪܘܓܙܐ: ܗܘ ܐܝܬܝܬ ܘܐܚܝܐ܀ ܡܛܠ ܕܝܢ ܠܐܚܝܢ ܕܡܢ ܚܘܒܠܐ ܕܪܘܓܙܐ ܘܡܘܒܕܐ ܫܘܚܕܐ ܥܒܕܬ. ܘܕܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܚܝܠܐ ܗܕܐ ܕܐܡܪ ܐܢܐ: ܐܡܪ ܐܢܐ ܫܘܠܛܢܗܘܢ ܕܫܒ̈ܛܐ. ܟܕ ܡܢ ܕܘܟ ܟܕ ܫܘܒܩܢܗܘܢ ܡܢ ܟܠܗ ܥܠܡܐ ܡܟܠ ܐܢܐ ܫܒ̈ܛܐ. ܕܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܦܪܩܢ ܗܘ ܕܐܘܒܕ ܠܒܝܬܘܬ ܐܒܘܗܝ ܕܢܘܫܦ ܗܕܐ ܐܝܟ ܡܠܬ܀ ܡܢ ܗܝ ܕܝܢ ܟܕ ܕܘܟ ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܒܥܡܐ: ܟܕ ܗܘ ܒܡܘܬܐ ܡܢ ܟܠܗ ܥܠܡܐ: ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܐ ܦܪܩܢ. ܢܘܫܦ ܠܗܝ ܒܪ ܗܕܝ ܒܪ ܡܒܝܢ. ܡܛܠ ܗܘܝܘ ܘܦܪܩܢ ܡܫܝܚܘܗܝ ܕܢܘܫܦ ܐܬܚܙܝ ܡܢ ܚܝ̈ܠܐ ܡܫܬܒܚܐ ܫܒܝܠܐ ܕܝܢ ܚܕ. ܦܪܩܢ ܗܘܝܘ ܘܡܛܠ: ܠܚܕܐ ܐܬܬܐ ܒܬܘܠܬܐ ܐܚܪܬܐ ܢܫܒܘ. ܘܟܒܪ ܒܢ̈ܝܐ ܐܢܫܐ ܡܢ ܚܕܐ ܐܡܬܐ. ܡܛܠ ܕܢܡܘܣܐ ܠܐ ܦܠܐ ܗܘܐ ܒܪܒܝ ܕܡܪܦܠܐ ܐܘ ܟܕ ܡܫܬܡܠܝܐ ܐܠܗܐ ܠܐܚܪܬܐ. ܫܡܥܘܢ ܕܝܢ ܕܐܬܬܐ ܐܬܘܗܝ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܫܡܥܝܢ ܐܫܬܐ. ܟܕܡܬܐ ܦܪܩܢ ܗܘ ܕܡܢ ܫܘܠܛܢܗܘܢ ܢܗܘܐ ܒܫܪ̈ܒܬܐ ܐܘܒܕ ܠܒܝܬܘܬ ܘܟܕ ܡܢܗ ܦܪܩܢ: ܡܠܟܝ ܗܘ ܕܒܗ ܢܗܝ ܡܬܟܠܐ ܒܫܪ̈ܒܬܐ: ܗܘ ܕܡܢܗ ܟܕ ܡܢܗ ܕܫܒܝܠ ܐܬܘܗܝ: ܡܢ ܐܚܪܬܐ ܕܝܢ ܫܪ̈ܒܬܐ: ܟܕ ܐܘܪܚܬܐ ܫܦܝܪܐ ܐܝܟ ܕܐܦܪܢܐ: ܘܐܘܒܕ ܒܪܐ ܗܕܝܢ ܗܘܝܐ ܕܡܢ ܠܐܝܢ ܚܝ̈ܠܐ ܡܩܝܡܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܠܒܝܬܘܬ ܘܒܗܘܢ. ܘܐܬܚܙܝܘ ܐܢܫܐ ܒܢ̈ܝ ܚܕܐ ܐܡܬܐ. ܕܡܢܗܘܢ ܚܕ ܚܕܘܬ ܟܕ ܡܢܗ ܗܘܝܢ ܐܚܝܘܗܝ ܘܠܐ ܒܢ̈ܝܐ. ܢܫܡܥܘܢ ܠܐܬܬܗ ܘܐܘܒܕ ܠܢܘܫܦ ܦܪܩܢ ܗܘ ܕܐܬܐ. ܕܒܫܝܠ ܦܘܡ ܘܫܒܝܠܬܐ ܒܪܐ ܕܒܗ. ܢܡܘܣܝܬܐ ܕܝܢ ܒܪܗ ܗܘ ܕܗܟܝܢ: ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܚܘܗܝ ܪܘܓܙܐ ܕܒܥܘܬܐ ܒܛܝܠܐ ܕܢܡܘܣܐ ܠܥܡܐ ܐܝܬܝܬ ܘܡܘܬܒ ܘܐܡܪ ܕܡܫܬܐܠ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܕܡܘܒܕܐ ܢܡܘܣܐ ܠܟܠܗ ܠܥܠܡ ܡܫܘܕܥܢܬܐ ܗܢܝ ܕܐܘܒܕ ܗܘܐ܀

1] Hs. ܠܥܡ. 20] Hs. ܐܝܬܝܬ.

ein anderer aus seiner Verwandtschaft. Der Sohn, der geboren wird, soll nach dem Namen des Verstorbenen benannt werden und dessen Sohn sein, und zwar deshalb, weil noch nicht die klare Hoffnung auf Auferstehung gegeben war und sie die zukünftige Verheißung durch eine sterbliche Auferstehung nachahmten, damit nämlich der Name des Verstorbenen unaufhörlich fortdauere. Und diese Niederschrift war wie ein gebietendes Gesetz. Diesen Weg hielt Lukas ein und schrieb und zählte diejenigen, welche gesetzesgemäß Söhne der Verstorbenen waren, während ein anderer sie durch Fortpflanzung des Samens zeugte. Matthäus aber schrieb diejenigen, die aus der Fortpflanzung des Samens und der wirklichen Zeugung hervorgingen. Damit klar sei, was ich sage, so verweise ich auf die Verschiedenheit der Geschlechter. Wenn ich von David durch Salomon von unten nach oben die Geschlechtsreihe zähle, wird als dritter Mathan gefunden, der Jakob, den Vater Josephs, zeugte. So nach Matthäus. Von Nathan aber durch David gemäß dem Wortlaut des Lukas ebenso von unten nach oben (gerechnet), findet man, daß der dritte Melchi ist: „Joseph, der Sohn Helis, des Sohnes Melchis". Melchi und Mathan waren also Großväter Josephs aus verschiedenen Geschlechtern, aber einem und demselben Stamme. Melchi und Mathan nahmen nämlich zu verschiedener Zeit dieselbe Frau zur Ehe, und sie brachten Brudersöhne hervor von einer Mutter, weil das Gesetz diejenige, die Witwe geworden ist, oder (eine Frau) wenn sie Entlassene eines Anderen sein sollte, nicht behinderte. Der Name der Frau war, wie wir gefunden haben, Esthe. Zuerst zeugte Mathan, der in den Geschlechtsreihen von Salomon abstammt, den Jakob, und als Mathan gestorben war, nahm Melchi, der in seinem Geschlechtsregister auf Nathan zurückgeführt wird, der aus demselben Stamme, aber aus verschiedenem Geschlecht hervorging, sie zur Frau, als sie Witwe geworden war, so wie ich sagte, und zeugte den Sohn Heli, so daß wir aus zwei verschiedenen Geschlechtern Jakob und Heli stammen finden, die Brüder sind, Söhne einer Mutter. Von diesen heiratete der eine, Jakob, als sein Bruder Heli kinderlos gestorben war, dessen Frau und zeugte aus

ܠܐ ܕܝܢ ܐܬܝܕܥ ܠܝ ܒܡܪܕܘܬܐ ܦܫ ܚܕܐ ܐܬܚܡܢ ܗܘܝܢ ܣܘܓܐܐ ܒܐܚܪܝܬܐ ܕܝܢ ܦܘܫܩܐ. ܡܛܠ ܕܡܕܝܢܘܗܝ ܕܒܢܝܢܫܐ ܡܬܚܠܦܝܢ ܡܫܘܚܬܐ: ܘܡܕܝܢܘܗܝ ܡܚܠܦܬܐ. ܘܡܛܠ ܪܘܚܐ ܐܝܟ ܕܡܕܝܢܐ ܐܬܝܢ ܩܠܐ: ܕܟܕ ܦܫ ܡܫܟ ܘܡܕܝܢܐ ܒܡܪܕܘܬܐ ܠܬܠܡܝܕܘܬܐ ܡܛܝܐ. ܘܨܒܝܢܐ ܘܐܬܠܗܘܢ ܒܟܠܡܕܡ ܘܡܬܠܡܕܢܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܐܬܠܗܘܢ ܐܚܪܢܐ ܕܡܢ ܒܗ ܗܘܘ. ܘܐܦܠ ܗܘ ܒܟܠܗܘܢ ܡܛܠ ܡܬܟܪܝܐ ܒܢܝܐ. ܕܗܢܐ ܡܢ ܕܒܠܒܬܐ ܗܘ ܕܝܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܡܪܘܡܐ ܕܫܡܝܐ ܢܛܝܪܬܐ ܚܠܦ ܚܟܡܬ. ܘܗܘܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡܪܕܘܬܐ ܕܡܢ ܕܝܢ ܘܟܕ ܡܕܝܢܐ ܒܢܘܗܪ ܡܛܠ ܠܦܪܘܣܐ: ܕܗܢܘ ܦܫ ܠܗܘܐ ܡܢܝܢܐ ܫܟܝܪ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܠܐܬܪܐ܀ ܘܗܘܝܢ ܡܢ ܗܘܐ܀

fol. 368v° unterer Rand.

XII. ܕܐܘܣܒܝܘܣ ܡܦܫܩܢܐ. ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܐܦܝܦܢܝܐ܀

ܪܘܚܐ ܕܝܢ ܕܩܘܕܫܐ ܗܘ ܕܡܢ ܦܪܘܨܦ ܐܠܗܐ ܒܐܠܗܘܬܐ: ܕܡܢܗ ܘܡܢ ܒܪܗ ܐܬܝܠܕ: ܕܗܘܝܬܗ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ. ܦܪܘܫܘܬܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܢܗ ܢܛܝܪܬܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܬܠܡܕ ܠܗ ܐܝܟ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܐܚܪܢܐ ܡܛܠ ܡܢ ܗܘ. ܫܘܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܕܡܫܘܕܥܐ ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܡܦܩܝܢ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܢܦܪܫܘܢ ܡܢ ܡܪܢܝܬܐ. ܐܠܐ ܕܢܫܘܘܢ ܠܫܘܘܝܐ ܕܐܒܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܫܘܘܝܐ ܐܬܠܗܘܢ: ܕܒܫܡܗ ܒܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܠܐ ܟܠܗ ܢܩܦܬܐ ܦܘܫܩܐ. ܘܢܬܠܘܦܘܢ ܥܠܝܗ ܡܠܘܗܝ: ܒܗܘܢ ܕܒܫܡ ܪܘܚܐ ܒܫܡܗ. ܚܝܠܐ ܡܫܟܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ: ܕܟܠܗܝܢ ܗܘܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ ܡܕܝܢܘܗܝ: ܘܡܫܡܠܝܢܘܬܐ ܘܡܢܗܝܢܐ ܕܒܡܫܠܡ ܡܬܢܝܚܘܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܕܒܢܝܢ ܒܠܒܘܬܗܘܢ ܘܗܘܝܢ ܡܫܬܘܕܝܢ ܗܘܝ ܒܡܫܠܡܢܐ ܢܩܦܬܐ ܕܦܬܓܡܘܗܝ. ܡܢ ܒܫܦܝܪ ܐܚܪܢܐ ܒܒܠܐ. ܐܠܐ ܪܘܚܐ ܘܐܬܓܒܝ ܡܕܝܢܘ ܒܗܐ: ܘܐܬܒܥܝ ܐܠܘ ܒܗ. ܗܠܝܢ ܝܨܪ ܐܦܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܡܪ ܕܐܬܠܗ ܠܟܠܗܘܢ ܘܕܫܪܪܐ.

ihr Joseph, welcher der dritte war, der der Natur und dem Wortlaute nach sein Sohn war, gesetzlich aber der Sohn Helis, der seinem Bruder die Nachkommenschaft hervorbrachte. Diese gesetzliche Reihenfolge hat Lukas beschrieben, und er fügt hinzu und sagt: „Man hielt ihn für“, weil man über die gesetzliche Zeugung nicht bezeichnenderweise das: „er zeugte“ sagen kann.

Man wundere sich aber nicht, wenn in der einen Geschlechtsreihe 41 Geschlechter sind, in der anderen aber mehr, weil die einen Menschen langsam sich fortpflanzen, die andern aber schnell, und wie oft kann man in zwei Familien sehen, daß der eine Großvater und bis zur dritten Generation gelangt ist, wobei es der Fall sein kann, daß er noch (verhältnismäßig) jung ist, und doch schon Großvater genannt wird, der andere aber schon ein Greis und nur Vater inbetreff der Geburt von Kindern, und jenes macht die Generationen seltener, dieses gedrängter im Laufe von mehr oder weniger als 500 Jahren. Was ist es daher Wunderbares, bei allen diesen Geschlechtern von David bis Joseph, daß die eine Reihe um 7 zurückbleibt, die andere aber ein Mehr aufweist. Und dieses verhält sich so.

XII. *Von Eusebius von Caesarea, aus dem Buche der ζητήματα.*

Der heilige Geist, der von unserem Erlöser den Jüngern eingehaucht ward, der durch ihn und von ihm her gegeben wurde, war (derjenige) der Annahme an Kindes Statt, die Löse- und Bindegewalt über jede Sünde. Das Versprochene war aber nicht derart, sondern etwas anderes getrennt davon, nämlich das Geschenk der Kraft zum Handeln. Deswegen befahl er ihnen, sie sollten nicht aus der Stadt gehen, sondern das Versprechen des Vaters erwarten. Dieses Versprechen aber war das, daß sie getauft werden sollten mit dem heiligen Geist nach wenigen Tagen und alle insgesammt, dadurch daß sie in dem einen Geiste getauft waren, an der Kraft teilnehmen sollten, welche die Wunder bewirkte, die von ihnen getan

XII: Anastasios Sinaïtes Quaest. 148 (NPB. IV S. 302). Makarios Chrysokephalus (ebenda).

werden sollten, und ihnen Kraft und Ausdauer gegenüber den Gefahren verlieh, die über sie hereinbrechen sollten. Dieses ging in Erfüllung bei der Vollendung der Pfingsttage. Als sie alle zusammen im Hause versammelt waren, kam der Geist und es ward von ihm das Haus erfüllt, und er taufte sie in sich. Dieses ist die Art der Taufe, von der er sprach: „Ihr werdet getauft werden" usw.

Eine arabische Versio der zweiten Paraenesis des Johannes Chrysostomos an den Mönch Theodoros.

Ins Deutsche übertragen und untersucht von

Dr. Willi Heffening.

Léonce Kulzi veröffentlicht im *Mašriq* XIX (1921) S. 580—591 eine arabische Übersetzung der zweiten Paraenesis des Johannes Chrysostomos an den gefallenen Mönch Theodoros (griech. Text bei Migne *PG.* XLVII Sp. 309—316. *Ed.* Montfaucon T. I S. 35—42) aus der Handschrift No. 51 (Seite 1—39) der Bibliothek des Klosters Dēr aš-Šīr. Die Hs. ist 15×10 cm groß und umfaßt 70 Seiten mit je 15 Zeilen. Sie ist undatiert und ohne Angabe des Abschreibers. Da sie aber auf Seite 40—70 einen Brief des ʿAbdallāh az-Zāḫir al-Ḥalabī[1] an den Patriarchen Athanasius vom Jahre 1724 enthält, wird sie frühestens aus dem 18. Jahrh. stammen. Die Hs. ist also sehr jung. Der Herausgeber schreibt diese Übersetzung ohne irgendeine Begründung dem melkitischen Diakon Abu-l-Fatḥ ʿAbdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī (11. Jahrh.) zu, der auch sonstige Werke des Johannes Chrysostomos ins Arabische übertragen hat[2].

Der Stil der Übersetzung ist der des christlich-arabischen Schrifttums, mit zahlreichen Wortbedeutungen, die in der klassischen Sprache nicht begegnen, wohl aber im modernen Arabisch (in Belots Wörterbuch mit einem Stern bezeichnet)[3]. Dagegen weist sie nicht die stark vulgären Erscheinungen (Akkusativ statt Nominativ u. a.) auf, wie die von G. Graf, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur*, Leipzig 1905, herangezogenen Texte des 8.—9. Jahrhs. Was vom klassischen Sprachgebrauch abweicht, sind Dinge, die auch

---

[1] Es ist derselbe, der die Psalmen- und neutestamentlichen Übersetzungen des Diakon ʿAbdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī sprachlich durchgreifend revidiert hat. Vgl. Graf in *Theol. Quartalschrift* Bd. XCV Tübingen: 1913, p. 187.

[2] Graf, *Die christl.-arabische Literatur* S. 68, dazu Graf in *Theol. Quartalschrift* a. a. O. S. 186—192, besonders aber C. Bacha, *S. Jean Chrysostome dans la littérature arabe* in: Χρυσοστομικά. *Studi e ricerche intorno a S. Giov. Crisostomo.* Rom 1908 S. 173—187 und neuerdings Šaiḫō in *Mašriq* XXI (1923) S. 444f. — Biographie des Anṭākī von Šaiḫō und Bāšā in *Mašriq* IX (1906).

[3] Z. B. *zīğa* γάμος und vieles mehr.

in der heutigen Schriftsprache möglich sind: z. B. يرجعون ويركبون البحر „sie befahren wiederum das Meer“ oder كما تقدمنا فقلنا „wie wir vorher sagten“ [1].

Was die Art der Übersetzung anlangt, so sind zunächst die zahlreichen Hendiadyoin charakteristisch, für die im griechischen Texte nur ein einziges Wort steht; sie erstrecken sich nicht selten auch auf ganze Sätze. Interessant ist die treffende Wiedergabe einzelner Ausdrücke, wofür ich im allgemeinen auf die Anmerkungen zur Übersetzung verweisen muß: z. B. *muǧāhid* für ἀθλήτης, *faḍā'il* für ἀρετή, *al-'aduww* für ὁ Πονηρὸς, *dunjā* durcheinander für βίος und κόσμος [2], *ra'ā' an-nās* für ἰδιώτης [3], اناس يفصحون ويوبخون für κατήγοροι. Dem arabischen Denken ist die Übersetzung angeglichen, wenn στρατιώτης, στρατεία mit *fāris, furūsīja* wiedergegeben wird. Ferner neigt der Übersetzer dazu, die Sprache bildreicher zu gestalten, wie z. B. طرحت الملابس الثمينة für πολυτέλεια ἐσθῆτος καταπεφρόνητο. Der Übersetzer muß aber auch mit der islamischen Kultur vertraut gewesen sein. So sagt er zweimal *imāmunā Būlis* und spricht vom *minbar ad-dajjān, minbar al-Masīḥ* und zwar an eingeschobenen Stellen, während es in dem Zitate 2 Kor. 5, 10: *'arš al-Masīḥ* = βῆμα τοῦ Χριστοῦ heißt [4], ferner von der *sunnat az-zawāǧ* (griechisch einfach γεγαμηκέναι). Die Übersetzung von ἀνάστασίς ἐστι, κρίσις ἐστὶν mit من المعلوم انّ القيامة والدينونة حقّ erinnert sehr an die Formulierungen in den islamischen *'Aqīden*, in denen dieses *ḥaqqun* stereotyp wiederkehrt [5]. Trotz mancher derartiger recht treffender Wiedergaben ist die Übersetzung doch vielfach recht frei und trägt stellenweise sogar den Charakter einer Paraphrase, vor allem an solchen Stellen, wo auch die griechischen Hss. zahlreiche Varianten aufweisen (vgl. Anm. 8 S. 91, Anm. 1 S. 95, Anm. 3 S. 97). Zahlreich sind auch die Einschübe zur Ausschmückung und zur Erläuterung, vor allem der in eine Doxologie ausklingende Schluß. Wohl ebenso häufig finden sich Auslassungen. Der Vergleich des wahren Christen mit einem Manne, der von einem hohen Felsen aus auf das Meer Ausschau

---

[1] Vgl. Graf, *Sprachgebrauch* S. 58 ff.

[2] Man würde *dunjā* nur für βίος und *'ālam* nur für κόσμος erwarten.

[3] Einmal durch *mar'ūs* wiedergegeben im Gegensatze zu *ra'īs* (ἄρχων).

[4] *Minbar al-Masīḥ* hat aber auch das *Nov. Test. arabice ed.* Erpenius an der Stelle 2 Kor. 5, 10, während die Versio des 9. Jahrhs (*Studia Sinaitica II*) hier *maǧlis ḥukm al-Masīḥ* liest.

[5] Vgl. (Pseudo-) Abū Ḥanīfa: *al-fiqh al-akbar*. Kairo: 1324, übersetzt von Hell in: *Die Religion des Islam* Bd. I (1915) S. 29—35. Eine solche Formel findet sich bereits auf einer islamischen Grabinschrift vom Ende des 2. Jhrhs. d. H. (Anfang des 9. Jhrhs. D.): ... والموت حق والبعث حق والحساب حق والجنة حق والنار حق ومنكير ونكير حق ... (Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise* II p. 283). Vgl. eine ähnliche Formulierung in einem Morgengebet Ibn Māǧa, *Iqāma* b. 180.

hält, ist zerstört (Anm. 4 u. 9 S. 95). Auch Mißverständnisse und Übersetzungsfehler kommen vor (z.B. Anm. 7 S. 86, Anm. 10 S. 96, Anm. 9 S. 97).

Der Ansicht des Herausgebers, daß der mutmaßliche Übersetzer Abu-l-Fatḥ ʿAbdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī ist, kann ich nicht beipflichten. Die stilistischen Eigenheiten, die Graf in der *Tübinger Theologischen Quartalschrift* XCII (1910) S. 188 ff. für Ibn al-Faḍl al-Anṭākī herausgestellt hat, treffen bei unserer Versio nicht zu, wenn auch die Punkte 1—4 bei Graf ausscheiden, da die Voraussetzungen dazu im griechischen Texte fehlen[1]. Der Gebrauch von *al-masīḥījūn* statt *an-naṣārā*, der sich sowohl in unserer Versio als in den von Graf untersuchten Texten findet, ist, wie Graf (p. 190) auch selbst sagt, belanglos. Da aber Graf sich nur auf arabische Texte stützt, deren „wahrscheinlicher Übersetzer" Ibn al-Faḍl ist, so habe ich zum Vergleiche noch einen Text herangezogen, der von den zahlreichen, aber meist unedierten Übersetzungen des Anṭākī mir allein zugänglich war: einen Oster-Mīmar, der dem Johannes Chrysostomos zugeschrieben wird (*Mašriq* XIX (1921) S. 246—250 = Migne *PG.* L Sp. 821—824, *Ed.* Montfaucon T. II S. 824—827)[2]. Dieser ist zweifellos aus dem Griechischen übertragen[3]. Aber im Gegensatz zu unserer Versio zeichnet

[1] Die einzige Stelle, in der δεῦτε = تعالوا vorkommt, muß ausscheiden, da sie sich in dem Evangelienzitat Matth. 11, 28 befindet; denn hier lesen bereits die ältesten Evangelienübersetzungen تعالوا.

[2] Der von Graf (*Theol. Quartalschrift* 1910 S. 203—210 = *Mašriq* XII (1909) S. 245—248) übersetzte Ostermīmar ist eine Überarbeitung dieser Originalübersetzung des Anṭākī, deren Herausgeber L[ouis] Š[aiḫō] auffallenderweise auf seine frühere Edition nicht hinweist. Die Überarbeitung ändert die Wortstellung, ersetzt einzelne Worte durch andere Synonyma, ist aber vor allem durch eine Reihe größerer und kleinerer Auslassungen gekennzeichnet. Die wenigen Zusätze finden sich durchweg im griechischen Texte wieder. Eine Erweiterung in Form eines Hendiadyoin findet sich nur an einer einzigen Stelle. Die vom Griechischen abweichende Doxologie stimmt in beiden Überlieferungen überein. Dagegen ist von Bedeutung, daß die Überarbeitung einerseits Abweichungen der Originalübersetzung vom griechischen Texte korrigiert (z. B. وهو يشفي امراضهم dagegen in der Überarbeitung: وهو كان يشفي عميانهم = αὐτὸς δὲ τοὺς τυφλοὺς αὐτῶν ἐθεράπευεν), andererseits aber auch neue Abweichungen hinzufügt (z. B. وان يقل لك احد الكفرة dagegen die Überarbeitung: وانْ يقل لنا احد المعترفين = ἐὰν οὖν εἴπῃ σοι τις τῶν ἀπίστων). Oder noch eine dritte Stelle, an der von dem Blute und dem Wasser, das aus der Seite Christi floß, die Rede ist: „damit durch beide (بهما) der Schuldbrief der Sünde getilgt und wir durch sein Blut gereinigt werden", daraus macht die Überarbeitung (anscheinend durch eine Verlesung): „damit durch das Wasser (بالماء) der Schuldbrief der Sünde getilgt und wir durch sein Blut gereinigt werden", während der griechische Text keins von beiden hat: ἵνα καὶ τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τῆς ἁμαρτίας ἀπαλείφῃ καὶ τῷ αἵματι αὐτοῦ καθαρισθῶμεν. Derartige Fälle zeigen, daß man die Versionsvarianten sehr skeptisch betrachten muß, da sie vielfach lediglich innerarabische Varianten und Verderbnisse sind.

[3] Dies zeigen die Namensformen: زخريّا Ζαχαρία (gegenüber der arabischen Form زكريا und syrischen ܙܟܪܝܐ); الشاروبيم والساروفيم Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ (da-

sich diese Übersetzung durch ihre Wörtlichkeit aus; vor allem hat sie fast überhaupt keine Zusätze. Eine stärkere Abweichung findet sich nur in der Doxologie:

واله السلامة يؤهلنا اجمعين ان نوجد باعمالٍ مُرضية لاسمه القدوس في القيامة مع جماعة القديسين والصديقين	Ὁ Θεὸς δὲ τῆς εἰρήνης πάντας ἡμᾶς καταξιώσειε τῆς μετὰ ἁγίων ἀναστάσεως,
الذين ارضوه باعمالهم الصالحة وايمانهم المستقيم الرأى الذى له	ἐν ἔργοις καλοῖς εὑρεθέντας, καὶ πίστει ὀρθοδόξῳ, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ,
وبه يليق المجد والاكرام والتسبحة	μεθ' οὗ δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι
الآن وكلّ اوان والى دهر الداهرين امين.	νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Die Wiedergabe eines griechischen Wortes durch zwei Synonyma, wie es in unserer Versio so häufig vorkommt, kennt dieser Text nicht (mit Ausnahme einer einzigen Stelle: *al-ḥilm wad-daʿa* = ἐπιείκεια)[1]. Ferner lautet die Psalmenstelle (48, 7) in unserer Versio:

الويل للذين يفتخرون بقوّتهم والذين يفتخرون بكثرة اموالهم وغناهم

während sie in der Psalmenübersetzung des Ibn al-Faḍl[2] folgenden Wortlaut hat:

المتكلون على قوتهم وبكثرة غناهم يفتخرون.

---

gegen syr. ܟܪܘܒܐ ܘܣܪܦܐ) mit Harmonisierung der beiden Namen in den Vokalen, die sich in der überarbeiteten Überlieferung nicht findet: الشاروبيم والسارفيم. Die verschiedene Wiedergabe des χ erklärt sich aus der damaligen griechischen Aussprache. Vgl. die heutige griechische Aussprache: χ vor dunklen Vokalen wie ch in Joch, χ vor hellen Vokalen wie ch in stechen (Thumb: *Grammatik der neugriechischen Volkssprache,* 1915 p. 8). Diese verschiedene Artikulation des χ zeigt sich schon in einer lateinischen Hs. des VIII. Jahrh. mit transkribierten griechischen Texten: hilia = χίλια, dagegen: eukaristumen = εὐχαριστοῦμεν (A. Staerk in Βυζαντινα χρονικα XV (1908) S. 191 u. 192). — Griechisches ε wird im Arabischen vielfach durch Elif wiedergegeben (cfr. Graf, *Sprachgebrauch* S. 13).

[1] Entsprechend der etwas freieren Wiedergabe von: ταῦτα δὲ πραέως ὑπέμεινέ τε καὶ ἔπασχεν durch: وهذه الاشيا حلّت به وهو حليم وديع. — Dieser Text hat übrigens auch *rabbunā Jasūʿ al-Masīḥ,* aber für griechisches Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, während für bloßes Χριστὸς stets nur *al-Masīḥ* gesetzt ist.

[2] In P. de Lagarde, *Psalterium.* Göttingen: 1876 nach der von ʿAbdallāh az-Zāhir nicht revidierten Ausgabe: Aleppo 1706; ebenso *Cod. arab. Bonn 24* (geschrieben vor 1682). Vgl. B. Violet in OLZ 1901 S. 428/29, wonach diese Psalmenübersetzung eine ältere arabische Übersetzung ist, die von Ibn al-Faḍl al-Anṭākī überarbeitet wurde; dies ist jedoch für uns hier belanglos.

Aus alledem darf man schließen, daß unsere Versio dem Ibn al-Faḍl al-Anṭākī nicht zugeschrieben werden kann.

Dagegen zeigt die eingeschobene Evangelienstelle Joh. 18, 9:

انّ الذين أعطيتني لم يهلك منهم أحدٌ

daß unsere Versio in melkitischen Kreisen überarbeitet, wenn nicht sogar entstanden ist; denn die Variante (3. Person statt 1.) findet sich nur in der von ʿAbdallāh b. al-Faḍl angefertigten, in der melkitischen Kirche gebräuchlichen Evangelienübersetzung[1].

Somit ist die Übersetzung, die schon aus sprachlichen Gründen nicht vor dem 10. Jahrh. angesetzt werden kann, frühestens im 12. Jahrh. angefertigt. Trotzdem aber geht die Überlieferung in ältere Zeit zurück, da ich glaube nachweisen zu können, daß dem Übersetzer nicht das griechische Original, sondern eine syrische Übersetzung als Vorlage gedient hat[2]. Diese Vermutung legen schon die zahlreichen Hendiadyoin wie einzelne sonstige Ausdrücke nahe, z. B. سيّدنا (od. ربّنا) يسوع المسيح = ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ (im Griechischen stets nur Χριστός); أكلّة الغلبة od. أكلّة الظفر = ܟܠܝܠܐ ܕܙܟܘܬܐ für στεφανίτης bzw. τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον (cfr. Thesaurus syriacus s. v.); الحكمة البرّانيّة = ܚܟܡܬܐ ܒܪܝܬܐ für ἡ ἔξωθεν σοφία; ناموس الزيجة = ܢܡܘܣܐ für τὰ δίκαια τοῦ γάμου (nicht νόμος), wo ich احكام erwarten würde, بولس الطوبانيّ = ܛܘܒܢܐ an einer Stelle, die im griechischen Texte fehlt.

Ferner steht عالَم = ܥܠܡܐ für βίος und κόσμος; abgesehen von drei Stellen, an denen es für κόσμος steht, würde man ständig den im Arabischen in diesem Sinne geläufigen Begriff *dunjā*[3] erwarten. Nun kommt aber *ʿālam* für βίος oder ähnliches weit häufiger vor als *dunjā*, was die Vermutung nahe legt, daß der Übersetzer an Stellen wie

شهوات العالم = τοῦ βίου ἡδοναί

بحر هذا العالم = ταραχὴ τοῦ βίου

sich an das gleichklingende syrische Wort angelehnt hat[4].

Diese, wenn auch auffälligen Dinge können aber auch aus dem christlich-arabischen Stile heraus erklärt werden, der schon früh unter

---

[1] Die Stelle lautet in der von ʿAbdallāh az-Zāḫir nicht revidierten Ausgabe Šuwēr: 1861, deren Einsichtnahme ich der Güte des Herrn Professor Goussen verdanke: وقد حفظتُ الذين أعطيتني ولم يهلك منهم أحد.

[2] Die nach A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922 p. 80 Note 15 in einer vatikanischen Hs. erhaltene syrische Versio existiert leider nicht; nach freundlicher Mitteilung von E. Tisserant enthält diese Hs. nur die erste Paränesis.

[3] Vgl. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis.* Wien 1921 S. 128 f.

[4] Vgl. die Belege im *Thesaurus syriacus* für ܥܠܡܐ = κόσμος und vita z. B. ܡܦܩܢܐ ܕܡܢ ܥܠܡܐ ἡ ἔξοδος ἐκ τοῦ βίου.

aramäischem Einflusse gestanden hat. Hier müssen uns die Formen der Eigennamen weiterhelfen. Dagegen scheiden die zitierten Bibelstellen aus: denn entweder sind sie in den verschiedenen Versionen ohne Varianten oder unsere arabische Versio weist Varianten auf, die sich weder in den syrischen noch in anderen Versionen finden (so Hiob 9, 25, Psal. 50, 14, Gen. 3, 12). Die meisten Eigennamen sind nun entweder arabisiert (wie يوحنا, سليمان)[1] oder können aus syrischer wie griechischer Vorlage geflossen sein (ثاودورس Θεόδωρος ܬܐܘܕܘܪܘܣ; برفيريوس Πορφύριος ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ od. ܦܘܪܦܪܝܘܣ). Mit den beiden Namen شاوول[2] und صموئيل[3] hat es seine eigene Bewandtnis. Der erste beweist nichts für eine syrische Vorlage, der zweite nichts für eine griechische; denn sie sind im christlich-arabischen Schrifttum die gebräuchlichen Namensformen für Saul und Samuel: so schon in der 1342 D. geschriebenen Leidener Hs. des Neuen Testaments (*Ed.* Erpenius. Leiden: 1616) an den Stellen: Act. 3, 24; 13, 20/21. Es bleibt der seltene Name فلورنطس = Φλωρέντιος, der zweifellos nur auf syrisches ܦܠܘܪܢܛܝܘܣ zurückgehen kann. Denn syrisches ܝܘܣ — ist eine häufige Wiedergabe der griechischen Endung -ιος. Vereinzelt kommt auch bloßes ܘܣ— vor: z. B. ܐܠܦܝܕܘܣ für Ἐλπίδιος[4]. Ebenso scheint mir die auffällige Namensform فيلاريوس für Βαλέριος (Φαλλέριος) nur aus dem Syrischen erklärbar zu sein, — ich kann diesen Namen leider im Syrischen nicht belegen — wofür ein syrisches ܦܠܪܝܘܣ* anzusetzen wäre[5]. Unter dem Einfluß ähnlich klingender Namen wie ܦܝܠܓܪܝܘܣ = Φιλάγριος, ܦܝܠܕܠܦܘܣ = Φιλαδέλφος wäre dann ܦܝܠܪܝܘܣ* entstanden[6].

[1] Hierhin gehört auch فنحاس. Bei islamischen Schriftstellern wird dieser Name فنحاص oder auch seltener فينحاص geschrieben. (Ṭabarī I, 511, Ibn al-Aṯīr I, 142, Abulfedā, *Historia anteislamica* ed. Fleischer S. 36. Bei Ibn Hišām S. 352, 388, 399 werden Juden mit dem Namen فنحاص erwähnt). Das ص könnte allenfalls auf syrisches ܦܝܢܚܣ hinweisen.

[2] شاوول Σαοὺλ ܫܐܘܠ arab. طالوت (Qur'ān 2, 248. 250) Vgl. Hamzae Ispah. Annales ed. Gottwaldt p. 92: طالوت .... واسمه بالسريانية شاول.

[3] صموئيل = Σαμουήλ dagegen syr. ܫܡܘܐܝܠ. Arabisiert müßte es شَمُويل lauten (Ṭabarī I, 547, Abulfedā p. 38, Hamza Ispah. S. 92: Ibn Hišām S. 352, 399 als Name bei dem jüdischen Stamme der Banū Quraiẓa; *Nov. Test. ed.* Erpenius. Leiden 1616: Hebr. 11, 32).

[4] Bei islamisch-arabischen Schriftstellern wird -ιος gewöhnlich mit يوس— wiedergegeben. Aber es findet sich auch يس— und bloßes س—, z. B. im Fihrist S. 354 اوجيانس = Εὐγένιος, سرجس = Σέργιος S. 255 سنبليقس = Σιμπλίκιος, bei Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīḫ al-ḥukamā* S. 356 نسطورس = Νεστόριος, bei Ibn abī Uṣaibi'a: S. 18, 20, 34: ديونوسس = Διονύσιος S. 23, 189 u. ö. سرجس S. 105: نسطورس. Dies kann natürlich nur auf eine syrische Form auf ܘܣ— zurückgehen.

[5] Nach S. Fraenkel, *Fremdwörter* S. XVII tritt arabisches langes ā für aramäisches langes ē ein.

[6] Man könnte auch eine Dissimilation von فلاريوس zu فيلاريوس bei einem späteren Kopisten unter dialektischem Einflusse annehmen. Vgl. C. Brockelmann, *Grundriß* I § 94[a]: اصحاب > iṣḥāb.

Somit scheint mir vor allem auf Grund des seltenen Eigennamens Florentius, der zahlreichen Hendiadyoin und des Gebrauches von عالم für βίος eine syrische Vorlage gesichert zu sein. Da aber die arabische Versio, wie oben gezeigt, in melkitischen Kreisen entstanden ist, so darf man dies wohl als einen neuen Hinweis auf die Übersetzungstätigkeit der Melkiten syrischer Zunge betrachten, von der uns sonst sehr wenig überliefert ist[1].

Daß in unserer Versio eine ältere Überlieferung vorliegt, die selbst älter als die erhaltenen griechischen Hss. ist, bestätigt sich auch noch durch einen anderen Befund. Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Professor Baumstark herrscht in der christlichen Literatur die Neigung, den Begriff für Gott Θεὸς durch Χριστὸς zu ersetzen, um die Gottheit Christi schärfer zu betonen. Während in der Versio arabica an drei Stellen Θεοῦ χάριτι durch *bi-ni'mati-l-Masīḥ* ersetzt ist, hat sie aber gleich am Anfange an einer Stelle *Allāh* (= Θεὸς), wo alle griechischen Handschriften Χριστὸς lesen:

العهود التى عاهدتَ الله بها = τὰς πρὸς τὸν Χριστὸν συνθήκας.

Ebenso scheint die Versio arabica in dem Bühnenvergleiche auf eine bessere Überlieferung zurückzugehen, als sie die griechischen Hss. bieten (vgl. Anm. 4, S. 86). Andererseits glättet der syrische oder arabische Übersetzer stellenweise den Text; so zweifellos an der Stelle, wo von der Herrschaft Salomos die Rede ist (vgl. Anm. 8, S. 83); hier bietet das griechische Original den schwerer zu verstehenden Text.

Wem nun die zahlreichen Einschübe zur Last zu legen sind, ob dem syrischen oder arabischen Übersetzer, läßt sich schwer entscheiden; jedenfalls ist auch hier an einzelnen Stellen sicher mit alter Überlieferung zu rechnen; finden sich doch einzelne kleinere Einschübe in einigen griechischen Hss. wieder (vgl. Anm. 3 u. 6 S. 85, Anm. 5 S. 90, Anm. 2 S. 94). Jedoch läßt sich über den textlichen Wert dieser Versio erst dann abschließend urteilen, wenn die so dringend notwendige Untersuchung des griechischen Handschriftenmaterials vorliegt[2]. Immerhin weist sie eine Reihe beachtenswerter Varianten auf, wenn man auch bei ihrer Bewertung im einzelnen sehr skeptisch verfahren muß, wie der Überlieferungsbefund des oben erwähnten Oster-mīmar (vgl. Anm. 2, S. 73) zeigt.

---

[1] Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* S. 336. — Diese Feststellung, daß die Versio nach einer syrischen Vorlage angefertigt ist, gibt nun wieder eine gewisse Möglichkeit, daß al-Anṭākī doch der Übersetzer ist; denn in der Chronik des Patriarchen von Antiochia Makarios al-Ḥalabī (*Mašriq* IX (1906) p. 947) wird seine Kenntnis des Arabischen, Griechischen und Syrischen gerühmt. Aber für eine stilistische Untersuchung, wie er einen syrischen Text bei der Übersetzung behandelte, fehlt jegliches Material. Vgl. Graf, *Christl.-arab. Literatur* S. 69.

[2] H. Lietzmann in: Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* Bd. IX (1916) S. 1826.

Um ein klares Bild von der Art der Versio zu geben, setze ich in der folgenden Übertragung die Einschübe in eckige Klammern und mache die frei übersetzten und paraphrasierten Stellen durch Kursivdruck kenntlich. Soweit es mir angebracht schien, füge ich den entsprechenden griechischen Wortlaut bei.

Ein Sendschreiben unseres Vaters, des Verehrungswürdigen unter den Heiligen, des Johannes Chrysostomos (*Juḥannā fam aḏ-ḏahab*),

[das er sandte an den jungen Mönch Theodoros, der abfiel, das Mönchsleben verließ und sich zur Ehe und zum Eintritt in die Welt entschloß. Der Heilige aber schrieb an ihn dieses Sendschreiben, um ihn zur Rückkehr und zur Reue zu bewegen, indem er ihn an das letzte Gericht und an die Abrechnung vor dem furchtbaren Richterstuhle (*minbar ad-dajjān*) erinnerte.]

Wenn Tränen und Seufzer durch Briefe offenbart werden könnten, dann würde ich dir dieses mein Schreiben mit ihnen anfüllen und es dir senden. [Denn man berichtete mir über dich,][1] daß du dich aus den Reihen der Brüder[2] abgesondert und die gegen Gott (*allāh*) eingegangenen Verpflichtungen (τὰς πρὸς τὸν Χριστὸν συνθήκας) vernachlässigt hast. Und deswegen bin ich in Angst und Unruhe, in Furcht und Schrecken.[3] Denn *wer ohne Vertrag und ohne Einschreibung unter die Reiter eingestellt wird*, wird nicht getadelt, wenn er den Reiterdienst (*furūsīya*) verläßt [und zu dem Früheren zurückkehrt][4]; wer aber unter die Reiter[5] eingeschrieben [und in ihre Reihen eingestellt] wird und dann den Reiterdienst verläßt, macht sich durch diese Handlungsweise schwerer Strafe schuldig.

[Wisse,] o Freund Theodoros, nicht ist es eine schmerzliche (*ṣa'b*) Sache, wenn der Kämpfer stürzt, vielmehr ist es schmerzlich, wenn er in seinem Falle verharrt. Und nicht ist es traurig, wenn der Krieger verwundet wird; vielmehr ist es traurig, wenn er seine Hoffnung aufgibt[6], sich nicht

[1] + Δακρύω δὲ οὐχ ὅτι φροντίζεις πραγμάτων πατρῴων, ἀλλ' ὅτι . . .

[2] *maṣāff al-iḫwa* = κατάλογος τῶν ἀδελφῶν. — *Iḫwa* kommt in übertragenem Sinne bereits im Qur'ān (49, 10) vor: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ.

[3] Die Editio Saviliana hat hier einen längeren Passus mehr.

[4] = Ἰδιώτην μὲν γὰρ ἀστρατείας οὐδεὶς ἂν ποτε γράψαιτο.

[5] *fursān* = στρατιώτης.

[6] + μετὰ τὴν πληγήν.

nach [dem Heilmittel für die] Wunde umsieht [und an sich selbst verzweifelt]. [Siehst du nicht] die Kaufleute, [die über die Meere fahren?] Wenn ihnen auch auf der See etwas zustößt (ἅπαξ ναυαγίῳ περιπεσὼν) und ihre Waren zugrunde gehen, so lassen sie doch nicht davon ab, das Meer zu befahren, sondern sie befahren das Meer wiederum, *ertragen* das Aneinanderprallen der Wogen und die Schrecken der hohen See [und streben nach fernen Orten, indem sie sich mit aller Gier anstrengen], ihren Reichtum[1] zurückzuerlangen. Und [viele] von den Streitern (*muǧāhid* = ἀθλήτης), die wir gesehen haben, [erhoben sich] nach vielen Stürzen [und] erlangten die Krone des Sieges (στεφανίτας γενομένους). Und [viele andere] von den Reitern[2] [wurden, als sie sich den Feinden gegenüberstellten, von diesen geschlagen und] flohen[3] [eilig] davon; danach aber faßten sie wieder Mut, [kehrten zurück und widersetzten sich mit Kraft und Energie]; da wurden sie Herr über sie und besiegten sie [und erschienen als Helden im Kampfe]. Und viele andere wieder von denen, die an Christus glauben, — infolge der Stärke der [schwer zu ertragenden] Prüfungen[4] [erlahmte ihre Standhaftigkeit und sie entschlossen sich, ⟨den Verfolgern⟩[5] zu gehorchen. Einige davon aber gehorchten ihnen und fielen in Götzendienst (*al-ʿibādat al-bāṭila*)]; danach aber kämpften (*ǧāhadū*) sie wiederum; [da hatten sie Erfolg] und setzten sich [mit den siegreichen Blutzeugen (*šuhadā*)] die Krone des Sieges (τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον) auf. Wenn aber jeder von den Erwähnten seine Hoffnung von Anfang an aufgegeben hätte, so hätte er das Gute nicht erreicht, was er später erreichte. Ebenso ist es mit dir, mein Freund. Wenn der Feind dich ein wenig von deinem Platze verdrängt, so [sei nicht gleichgültig aus Furcht und] stürze und renne nicht selbst in den [vernichtenden]

[1] τὸν πρότερον πλοῦτον. [2] *fursān* = στρατιώτης.

[3] + πολλάκις. In Ed. Morel. fehlt es.

[4] Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν τὸν Χριστὸν ἀρνησαμένων διὰ τὴν τῶν βασάνων ἀνάγκην . . . — Zu *ʿaḏabāt* „Prüfungen“ vgl. Dozy, der *ʿaḏāb* mit „martyr“ wiedergibt. — *al-Masīḥ*, eigentlich Messias, ist der gewöhnliche Ausdruck für Christus im Christl.-Arabischen, vgl. Graf, *Sprachgebrauch* p. 115.

[5] Vom Herausgeber des arabischen Textes eingefügt.

Abgrund [aus Verzweiflung], sondern halte stand mit Mut und kehre schnell dahin zurück, von wo du ausgegangen bist, und glaube nicht, daß dieser Schlag[1] eine Schmach für dich ist. Schmäht etwa *jemand* einen von den Reitern[2], wenn er ihn aus dem Kampfe verwundet zurückkommen sieht? Vielmehr *der Reiter*, der die Waffen wegwirft *und den Feinden Macht über sich gibt, dieser ist es, der geschmäht und verspottet wird.*[3] Wenn er aber im Kampfe standhaft ist, so werden die, welche von der Kriegführung etwas verstehen, ihn niemals tadeln, selbst wenn er verwundet wird und ein wenig zurückbleibt.

Siehe die, welche an den Kämpfen nicht teilnehmen, werden nicht verwundet; die aber mit Mut gegen die Feinde [kämpfen und mit ihren Waffen] sich ihnen gegenüberstellen, werden [meistens] verwundet und betroffen[4], so wie du betroffen bist. Denn als du die Schlange in Kühnheit (ἀθρόως) töten wolltest, da stach sie dich. [Verzweifle aber nicht, o Freund, sondern] sei vertrauensvoll und ruhig. [O mein Bruder,] denn du bedarfst nur eines geringen Heilmittels, einer Aufmunterung und einer Stärkung[5]; dann wird keine Spur der Wunde [und des Schlages] an dir bleiben. Vielmehr wirst du das Haupt des Feindes[6] durch die Gnade Christi[7] zerschlagen. Sei nicht traurig, weil du im Anfange [deines Kampfes] verwundet wurdest[8]; wisse vielmehr, daß *sobald* der [trügerische] Feind durch seine List die Vorzüge deiner Seele, und daß *du* ein tapferer Streiter *seiest*, erkannte, als *du ihn mit Anstrengung und Tapferkeit zu bekämpfen begannst*[9], da fürchtete er [dich sehr und überlegte], daß *du*, wenn *du* in diesem Zustande bliebest, ihn [besiegen und] überwältigen würdest; da mühte

---

[1] + πρὸς ὀλίγον. [2] *fursān* = στρατιώτης.

[3] = ὄνειδος γὰρ ὅπλα ῥῖψαι καὶ τῶν πολεμίων ἔξω γενέσθαι.

[4] + καὶ καταπεσεῖν.

[5] Heilmittels . . . Stärkung = νῆψις. Für شجاعة lies تشجيع.

[6] *al-ʿaduww* = ὁ Πονηρὸς. [7] θεοῦ χάριτι = *bi-niʿmat al-Masīḥ*.

[8] = ἐμποδισθῆναι.

[9] Εἶδε γὰρ εἶδεν ὀξέως ὁ Πονηρὸς τῆς σῆς ψυχῆς τὴν ἀρητὴν (*faḍāʾil*), καὶ γενναῖον αὐτῷ πολέμιον αὐξηθήσεσθαι ἐκ πολλῶν ἐστοχάσατο· τὸν γὰρ εὐθέως τοσαύτῃ καὶ τηλικαύτῃ χρησάμενον κατ' αὐτοῦ σπουδῇ ... — Der Übersetzer liest am Anfange Ἴδε γάρ, was aus der Aussprache ει = ι leicht zu erklären ist.

er sich ab und strengte sich an, verstärkte (eig.: schüttete aus) sogar seinen Eifer und widersetzte sich dir mit aller seiner Kraft; [da warst auch du schwach und mutlos. Wenn aber deine Schwäche nicht wäre, so würde der Feind dich nicht verwunden können;] und wenn du entschlossen wärest, ihm mutig zu widerstehen, [dann würde es ihm nicht möglich sein, dich zu Boden zu werfen und zu Fall zu bringen]. Vielmehr würde *sein Übelwollen* (*šarruhu*) *auf sein eigenes Haupt zurückfallen.*[1]

Denn wer wunderte sich nicht? [Vielmehr freute man sich] über deine [erste] schnelle glühende Umkehr. *Wer war nicht erstaunt darüber, daß du dich* [von den Genossen der Welt und deren Fallstricken] *abwandtest* zur Erlangung der Tugenden und des Heiles.[2] Denn *du* hast das Wohlleben mit [allen köstlichen] Speisen verlassen, die kostbaren Gewänder abgeworfen[3] und die [von vielen ersehnte] Hochachtung[4] und Größe[4] mit Füßen getreten. Und *deinen* Eifer und *dein* Verlangen nach der äußeren Weisheit hast *du* in Eile auf die Bücher Gottes (τὰ θεῖα λόγια) gerichtet, *derart daß du* den ganzen Tag[5] auf das Studium [nützlicher Schriften] (εἰς ἀνάγνωσιν) verwandtest und die ganze Nacht[5] in Gebeten [und Flehen] *verstreichen ließest; daß du* nicht *deiner* hohen Herkunft und der Größe *deiner* Väter (ἀξία πατρικὴ) gedachtest[6], *daß du* vielmehr die Prosternationen zu Füßen der Brüder[7] jeder Würde vorzogest. [Als aber der Feind diese guten Eigenschaften (*manāqib*) an dir sah], war er sehr traurig[8]; und er wachte auf und begann eifrig damit, dich in heftigem Kampfe zu bekämpfen, ohne daß er *dich*, [o Bruder], mit unheilbarer Wunde (καιρία πληγὴ) verwundete. *Und wenn er dich auf lange Zeit in Ruhe gelassen, bis daß du nach über-*

1 = ἠγέρθη πολὺς κατὰ σοῦ] μᾶλλον δὲ κατὰ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς, ἐὰν θελήσῃς στῆναι γενναίως.
2 = τὴν ὀξεῖαν καὶ εἰλικρινῆ καὶ ζέουσαν ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ μετάθεσιν. Teilweise doppelt übersetzt.
3 καταπεφρόνητο. 4 = πᾶς τῦφος.
5 ὅλαι ἡμέραι — ὅλαι νύκτες. 6 + οὐ πλοῦτον ἐν νῷ λαβεῖν.
7 τὸ δὲ γονάτων ἅπτεσθαι καὶ ποσὶ προστρέχειν ἀδελφῶν.
8 = ταῦτα ἔθλιψε τὸν Πονηρόν.

mäßigem Leiden alle Arten der Tugenden und des Heiles erlangt hättest, und wenn er dann mit dem Kampfe gegen dich begonnen und dich besiegt hätte, so hätte man gesagt, daß du einen großen Verlust erlitten habest. Selbst wenn dem so wäre, geziemte es dir nicht, zu verzweifeln und deine Hoffnung aufzugeben.[1] Aber daß er *dich* im Anfange seines Streites mit dir verwundet hat[2], ist gut für *dich*, damit *du* Wachsamkeit und Scharfsinn im Kampfe gegen ihn vermehrst; [dann wird er später nicht fähig sein, dich zu besiegen.] Denn dieser boshafte Räuber zieht nicht zum Streite wider dich aus zur Zeit deiner Rückkehr von [deiner Reise und] deinem Handel, wenn dein Gewinn groß ist, sondern er fällt über dich her bei deiner Ausfahrt auf das Meer, [bevor du dich um die Größe seines Ungemaches und die Menge seiner Gefahren sorgst. Und er verfährt mit dir] wie einer, der ein Raubtier[3] töten will; wenn er dann dessen Körper (δορὰ) ein wenig ritzt, so schadet ihm dieses nichts; *nur wird dies ein Grund dafür, daß es sich vor ihm hütet und wünscht, nicht ein zweites Mal in dessen Hände zu fallen.*[4] Ebenso [macht es] der Feind des menschlichen Geschlechtes[5]; [denn er] ist entschlossen, *dich* kräftig [und siegreich] zu schlagen; aber er verfehlt das Ziel, da er dich wiederum veranlaßt, Obacht zu haben und eifrig zu wachen[6] [in Erwartung seines Abzuges].

II. [Wisse, o Bruder, daß] die Natur des Menschen schnell ausgleitet [und von einem Zustand in einen anderen übergeht][7]; aber ebenso schnell wie sie fällt, ebenso schnell erhebt sie sich auch wieder. [Betrachte] *das, was* dem Propheten und König David[8] *zustieß, der* nachdem er große Verdienste erworben *und von Gott auserwählt war* (ἐκλεκτὸς)[9], durch [die

[1] = εἰ μὲν γὰρ μετὰ χρόνον πολὺν νηστείας τε συνεχεῖς καὶ χαμευνίας καὶ τὴν ἄλλην ἄσκησιν κατέβαλεν, ἦν μὲν οὐδὲ τότε ἀπογνῶναι, πλὴν πολλὴν ἄν τις ἔφη τὴν ζημίαν γεγενῆσθαι, μετὰ πολλοὺς ἱδρῶτας καὶ πόνους καὶ νίκας τῆς ἥττης γενομένης.

[2] ὑπεσκέλισε.

[3] *waḥšan kāsiran* = λέοντα γενναῖον.

[4] = ἤγειρε δὲ καθ' ἑαυτοῦ μᾶλλον καὶ ἀσφαλέστερον καὶ δυσανάλωτον τοῦ λοιποῦ πεποίηκεν.

[5] = ὁ κοινὸς ἁπάντων ἐχθρός.

[6] νήφειν.

[7] + καὶ ὀξὺ μὲν κλαπῆναι, ὀξὺ δὲ ἀνενεγκεῖν ἐκ τῆς ἀπάτης.

[8] + ὁ μακάριος ἐκεῖνος ἀνήρ.

[9] + οὐκ ἔλαθεν ἄνθρωπος ὤν.

Sünde der] Liebe zu jenem fremden Weibe *fiel* [und das Werk mit Sündhaftigkeit beendete]. Und nicht hielt er sich [nach dieser schweren Verfehlung] in diesen Grenzen, *sondern fügte noch eine andere hinzu*[1]; denn er vermengte den Ehebruch mit dem Mord. [Aber dabei verzweifelte er nicht][2], sondern *als ihn der Arzt aufrüttelte*[3], da [wachte er auf und erhob sich schnell und] *legte Pflaster auf seine Wunden und bediente sich verschiedener Heilmittel*[4], wie Fasten, Klagen und Weinen, andauerndes Gebet, Bekenntnis der Sünde [und Reue über sie]. Dadurch brachte er Gott dazu, sich seiner zu erbarmen, und ihn [nach diesem entsetzlichen Falle] zu seinem früheren Range zurückzuführen.[5] *Und er verdiente durch diese seine Taten, daß er die Sünde seines Sohnes Salomon bedeckte, als dieser, um seinen Frauen zu gefallen, in Götzendienst* (*'ibādat al-auṯān*) *fiel und sich vom Gotte seiner Väter entfernte; denn er geriet in die Schlinge, in die sein Vater geraten war.*

Sieh[6], [mein Bruder,] wieviel Übles *der tut, der* seine Begierde nicht beherrscht, und wie dabei der natürliche Vorrang, [in dem er erschaffen ist,] umgestürzt wird und wie er zum Sklaven [und Gefangenen der Begierde und] der Frauen wird. Wahrlich, Salomon[7] hätte verdient, daß er wegen dieser seiner Taten des Königtums [und der Herrschaft] entsetzt wurde. Aber wegen der guten Führung seines Vaters [David] ließ Gott ihn *auf dem Königsthron und in der erhabenen Regierung.*[8] [Und du, o Freund,] wenn du dich mit [weltlichen und] äußeren Dingen abgegeben hättest und dann träge und nachlässig geworden wärest, so würde ich dich an die Richtplätze (*'amākin al-quḍāt*) erinnern und an *die, welche dort gekrönt werden* [und zu den Ehren gelangen][9], und würde

---

[1] + ἀλλ' εἰργάσατο μὲν μοιχείαν διὰ τὴν ἐπιθυμίαν.

[2] + ἀλλ' οὐχ ἐπειδὴ τηλικαύτας ἔλαβε δύο πληγάς, ἤδη καὶ τρίτην ἑαυτῷ δοῦναι ἐπεχείρησεν.

[3] πρὸς τὸν ἰατρὸν ἔτρεχε.

[4] = τὰ φάρμακα ἐπετίθει.

[5] Zu *raǧa'a* in dieser Bedeutung vgl. Lane.

[6] Ὁρᾷς.

[7] + δίκαιον πρότερον ὄντα καὶ σοφὸν. Die Variante der Ed. Savil. hat: Σολομῶντα δι' ἁμαρτίαν δίκαιον ὄντα πᾶσαν ἀφαιρεθῆναι τὴν βασιλείαν.

[8] τὸ τῆς ἀρχῆς ἕκτον μέρος.

[9] δικαστηρίων καὶ βήματος καὶ τῶν ἐκεῖσε στεφάνων καὶ παρρησίας ἀναμιμνήσκων.

dich auffordern, zu jenem Eifer zurückzukehren, um das Erwähnte zu erlangen. Unser ganzes Bemühen aber ist auf die himmlischen Dinge gerichtet und nicht haben wir Verlangen (*hawā* = λόγος) nach irgend etwas von den weltlichen Dingen. *Wir* aber erinnern dich an den furchtbaren Tag des letzten Gerichtes[1] *und wie* wir alle vor den Thron Christi treten werden (cfr. 2 Cor. 5, 10), [um Rechenschaft zu geben über alles, was wir getan, gedacht und gesprochen haben]. Alsdann wird der Richter da sitzen und *alle die Dinge erforschen, deren Versprechen du nicht gehalten hast.*[2] Womit wirst *du dich* vor ihm entschuldigen und was wirst *du* ihm antworten, wenn *du* auf deinem Ungehorsam gegen die von *dir* eingegangenen Verpflichtungen bestanden hast?[3]

Sag mir: Berufst *du dich* auf die Dinge der Welt (*ʾumūr al-ʿālam* = πραγμάτων φροντίδας)? Indessen hat [unser Herr Jesus Christus uns] im voraus gesagt: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und seine Seele schädigt.“ (Matth. 16, 26) [Und wenn du dich darauf berufst,] *daß du getäuscht worden bist,* [so wird dich diese Berufung nicht rechtfertigen, ebenso wie] es den Adam nicht rechtfertigte, als er sich auf das Weib berief mit den Worten: „Siehe das Weib ist es, das mich verführt hat, sodaß ich das tat, was ich getan“. (Gen. 3, 12)[4] Und auch das Weib rechtfertigte sich nicht, indem es sich auf die Schlange berief.

O [unser] Freund Theodorus, Schrecken einflößend ist jener furchtbare Ort und jenes Gericht (τὸ δικαστήριον ἐκεῖνο); denn es bedarf dort keiner Menschen, die darlegen und rügen (κατήγοροι), keiner Zeugen, [die bezeugen,] sondern alle Dinge sind unter den Händen des Richters offenbar (*ẓāhira* = γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα). Und nicht richtet er uns nur nach den Taten, sondern nach den [Worten und] Gedanken; *denn er*

---

[1] ἑτέρου σε ἀναμιμνήσκω δικαστηρίου καὶ βήματος φοβεροῦ καὶ φρικώδους. — Zu عتيدون cfr. Graf, *Sprachgebrauch* p. 105.

[2] (Κριτὴς . . .) ὁ νῦν ἀθετούμενος παρὰ σοῦ.

[3] = ἀθετοῦντες. 1. pers. pl. statt 2. sg.

[4] „Ἡ γυνή, ἣν ἔδωκας μετ’ ἐμοῦ, αὕτη με ἠπάτησεν“.

erforscht die Herzen und kennt das Verborgene[1], [sogar die Regungen unserer Herzen bei Tag und bei Nacht].

Vielleicht berufst du dich auf die Schwäche der Natur[2] und darauf, daß du nicht stark genug bist, um das gute Joch [Christi] und[3] seine leichte Last zu tragen. [Wisse denn, daß das Klagen über die Mühe nicht hervorragend ist][4]; denn [unser Herr Jesus] Christus fordert uns zu diesen *Mühen* auf [und verspricht uns dadurch die Ruhe]: denn er sagt: „Kommet zu mir, ihr Ermatteten und die ihr mit Lasten beladen seid, ich werde euch Ruhe geben. Nehmet mein Joch auf euch[5], denn mein Joch ist gut und meine Last ist leicht“ (Matth. 11, 28–30).

Sage mir, [mein Bruder,] was ist leichter als dieses, nämlich, daß der Mensch Ruhe findet von den [weltlichen][6] Dingen und Mühen, von der Furcht, der Müh- und Drangsal und daß er außerhalb [des Tobens] der Welt und ihrer Wogen (τῶν τοῦ βίου κυμάτων) ist und in einen ruhigen Hafen gelangt. (III.) [Ich frage dich, o Freund,] was von den Dingen der Welt *ist* [bei den Menschen] am beliebtesten und am meisten vorgezogen? *Nicht zweifle ich, daß*[7] du mir antwortest: Herrschaft, Reichtum und Ehrungen.[8] Und was ist erbärmlicher, *wenn es sich ändert?*[9] Fürchtet doch der Führer, *daß sich die Menge gegen ihn erhebt und Unruhen stiftet*[10]; er aber fürchtet auch die Vorgesetzten über sich; und er muß sich

---

[1] κριτικὸς γάρ ἐστιν ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας ὁ δικαστὴς ἐκεῖνος.

[2] + καὶ τὸ μὴ δυναθῆναι ἐνεγκεῖν τὸν ζυγόν. Καὶ ποία αὕτη ἀπολογία [ζυγὸν μὴ ἰσχῦσαι τὸν χρηστὸν ἐνεγκεῖν. Diese Auslassung erklärt sich infolge der gleichlautenden Worte leicht als eine Flüchtigkeit des griechischen Kopisten oder des Übersetzers.

[3] Die Pariser Hss. haben hier καὶ, während es in sämtlichen Editionen fehlt.

[4] dafür: βαρὺ πρᾶγμα καὶ φορτικὸν ἡ τῶν κόπων ἀνάκτησις;

[5] Der griechische Text zitiert mehr.

[6] Eine Hs. hat: (φροντίδων) βιωτικῶν.

[7] ... فلستُ أشكّ أنّك = πάντως.

[8] *al-karāmāt* = τὸ παρὰ ἀνθρώπους εὐδοκιμεῖν.

[9] ὅταν πρὸς τὴν Χριστιανῶν ἐλευθερίαν συγκρίνηται. Hier scheint der arabische Text: اذا ما انقلبت aus اذا ما قوبلت verderbt zu sein, während das Vergleichsobjekt ausgefallen war. Später mußte dann das hier Ausgefallene eingeschoben werden. Vgl. Anm. 6 S. 86.

[10] δήμων ὑπόκειται θυμῷ καὶ πλήθους ὁρμαῖς ἀλόγοις.

um seine Untergebenen kümmern. Wer aber gestern Herrscher war, wird morgen[1] Beherrschter (*mar'ūs* = ἰδιώτης) sein; denn die Dinge dieser Welt gleichen denen, die auf der Bühne (*mal'ab* = σκηνή) gespielt werden. Und wie jene *in ihren Spielen* wird der eine König, der andere Führer, der dritte Reiter[2], *bis daß sie vollendet haben, was sie begonnen; und wenn sie von dort fortgehen*[3], bleibt der König nicht König, der Führer nicht Führer und der Reiter nicht Reiter.[4]

So wird an jenem [furchtbaren] Tage dem Menschen nicht vergolten wegen [seines Namens und] seiner Stellung (πρόσωπον), sondern wegen [seines Wollens (*taṣarruf*)] und seiner Taten (ἔργα). Die [weltliche Ehrung und] Hochachtung *erscheint uns* köstlich [und süß]; *nur daß sie geschwind von uns weg zu einem anderen geht.*[5] [Und die Schrift (*al-kitāb*) sagt:] „Wehe denen, die sich ihrer Stärke rühmen, und denen, die sich der Größe [ihrer Güter und] ihres Reichtums rühmen" (Psal. 48, 7). [Aber die christliche Freiheit ist nicht so:][6] denn der [wahre] Christ gelangt nicht von der Stellung eines Führers zur Stellung eines Mannes aus dem niedrigen Volke (*ar-ra'ā'a* = ἰδιώτης) und nicht vom Reichtum zur Armut und nicht vom Ruhm zur Erniedrigung; sondern er bleibt reich, wenn er arm wird, er wird erhöht, wenn er sich erniedrigt, und keiner vermag ihn der Führerstellung zu entsetzen, die er inne hat. *Denn er steht nicht an der Spitze der Menschen, sondern der Fürsten und Herrscher, die über die Finsternis dieser Welt gebieten*[7], [wie der Apostel (*ar-rasūl*) sagt] (cfr. Ephes. 6, 12).

---

[1] σήμερον. [2] *fāris* = στρατιώτης. [3] τῆς δὲ ἑσπέρας καταλαβούσης.

[4] οὔτε ὁ στρατηγὸς στρατηγὸς, wobei auffälligerweise der Artikel beim ersten Wort steht, während er in den parallelen vorhergehenden Gliedern beim zweiten sich findet. Ed. Savil. und eine Hs. haben dies dritte Glied nicht. Der Araber hat *fāris* d. h. στρατιώτης; entweder ergänzt er selbst sinngemäß oder geht auf eine bessere Überlieferung zurück.

[5] (Ἀλλὰ δόξα τίμιον), τό καταπίπτον ὡς ἄνθος χόρτου.

[6] Vgl. Anm. 9 S. 85.

[7] Τῆς ἀρχῆς ἧς ἄρχει, οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλὰ τῶν ἀρχόντων τῆς ἐξουσίας τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους οὐδεὶς αὐτὸν παραλῦσαι δύναται. Der Übersetzer hat die Stelle mißverstanden, indem er ἀνθρώπων und ἀρχόντων zu ἀρχῆς ἧς ἄρχει zieht!

[Dann sagst du:][1] „Die Ehe ist geachtet und ihr Bett rein; und Gott richtet die Sünder und Ehebrecher". (Hebr. 13, 4.) — [Ja, es ist Wahrheit, was du sagst. Dies ist ein apostolischer Vers (*'āja rasūlīja*)]. Was aber dich anlangt, so ist es dir [von jetzt an] nicht mehr möglich, das Gesetz der Ehe (*nāmūs az-zīğa* = τὰ δίκαια τοῦ γάμου) zu beobachten. Denn der, welcher mit dem himmlischen Bräutigam einen Bund geschlossen, [daß er Gott seine Seele als reines Opfer darbringt,] — wenn dieser *sein Versprechen bricht*[2] und sich ein Weib nimmt, dann sündigt er.[3] *Und wenn* du mir dieses zehntausendmal sagst mit den Worten: dies ist eine Ehe, [so antworte ich dir: Nein, es ist Sünde (*fisq*). Und ich sage sogar:] es ist schlimmer als die Sünde (*fisq* = μοιχεία). *Wisse daß* Gott besser ist als die Menschen[4] [durch das, was nicht geschätzt werden kann. Und es wird eine Stelle des geheiligten Buches tradiert: „Haltet dem Herrn eure Gelübde!" (Psal. 50, 14)]. Aber keiner soll dich mit seiner Rede täuschen, daß Gott das Heiraten nicht verbiete. Auch ich weiß, daß Gott das Heiraten nicht verbietet, aber Er, [der Erhabene,] verbietet die Sünde (*fisq* = μοιχεύειν), die du durch deine Vereinigung mit einem Weibe begehen willst. Aber ich hoffe, daß dies nicht der Fall ist. *Wundre dich nicht über mein Wort vom Heiraten: es ist wahrhafte Sünde, weil es den Ungehorsam gegen Gott vollendet.*[5]

[Schon manchmal sahen wir] *einen Mord, der seinen Täter fromm (bārr) machte, weil er den Gehorsam gegen Gott erfüllte. Und wir sahen wiederum eine Tat der Barmherzigkeit, deren Täter deswegen schlimmer als wegen Mord bestraft wurde, weil er sie tat im Gegensatz zu dem, was ihm Gott befohlen hatte.* Nachdem der Priester Finchas den Ehebrecher zusammen mit der Ehebrecherin erstochen [und Mord begangen] hatte, wurde ihm dieses als [Frömmigkeit (*birr*) und] Recht-

---

[1] + Δίκαιος ὁ γάμος σύμφημι κἀγώ. [2] τοῦτον μὲν ἀφεῖναι.

[3] *faqad fasaqa* = μοιχεία τὸ πρᾶγμα.

[4] μᾶλλον δὲ καὶ μοιχείας τοσούτῳ δεινότερον, ὅσῳ κρείττων ἀνθρώπων θεός.

[5] καὶ τί θαυμάζεις εἰ γάμος ὥσπερ μοιχεία κρίνεται, ὅταν ἀθετῆται θεός; — In *fisq*[un] *ḥaqq*[un] ist *ḥaqq* adjektivisch gebraucht, vgl. *al-'imām al-ḥaqq* (aš-Šāfi'ī: *al-fiqh al-'akbar*) Miṣr: 1324 p. 38 u. ö.).

schaffenheit (*ṣadūqīja*) angerechnet, [weil es ein Mord unter Zustimmung Gottes war. Den König] Saul aber, da er den König der Amalekiter[1] *nicht getötet hatte, wie ihm Gott befohlen,* — [obwohl dies eine Tat der Barmherzigkeit war, — bestrafte Gott deswegen mit derart schwerer Strafe, daß sogar der Prophet] Samuel[2] *inständig deswegen zu Gott flehte und ihn nicht von dem zu befreien vermochte, was Gott über ihn verhängt hatte. Es wachte dieser Prophet um seinetwillen viele Nächte durch mit Weinen und Flehen zu Gott,* [aber Gott erließ ihm diese Widerspenstigkeit nicht, die er im Gegensatze zu dem Befehle Gottes begangen hatte, und er entsetzte ihn des Königtums und gab es dem David].

So wundre dich nicht über mein Wort[3], daß *der Mensch* wegen des Heiratens schlimmer gerichtet wird als wegen der Sünde, da jenes im Widerspruch mit den Verpflichtungen gegen Christus steht. Ebenso sagte ich dir am Anfange, daß dich, wenn du zum gemeinen Volke (*raʿāʿ an-nās* = ἰδιώτης) gehörst, niemand tadeln wird, weil du den *Reiterdienst* [und die Gefolgschaft Christi] verlässest. [Was aber den angeht, der so ist wie du, — für den ist dies eine Schande.] Denn jetzt ist dir nicht mehr die Gewalt (*sulṭān*) über dich selbst geblieben[4], weil du [dich eingereiht hast und] eingetreten bist als *Reiter* des [himmlischen] Königs (βασιλεὺς τοιοῦτος). Da *es ebenso ist wie mit* der Frau — [wenn sie sich mit einem Manne vereinigt, verbleibt ihr] keine Gewalt mehr über ihren Körper, sondern die Gewalt darüber steht ihrem Manne zu (I Kor. 7,4) — *um wieviel mehr ist dies bei solchen der Fall,* die mit Christus zusammen sind[5]; *denn ihnen kehrt* die Gewalt über ihre Leiber nicht *zurück.*

[Wisse,] der, den *du* jetzt verlassen hast, ist der Richter

[1] τὸν τῶν ἀλλοφύλων βασιλέα. [2] + ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

[3] + Εἰ τοίνυν φιλανθρωπία μᾶλλον φόνου κατέκρινε διὰ τὸ παρακουσθῆναι θεὸν, [τί θαυμαστὸν . . .

[4] οὐκέτι κύριος εἶ. Ebenso an den folgenden Stellen.

[5] الذين تعاهدوا مع المسيح = οἱ ἐν Χριστῷ ζῶντες, das an einer anderen Stelle durch الذين يعيشون بالمسيح wiedergegeben wird. Vgl. Lane: تعاهده he went frequently to it und Dozy: تعاهد مع visiter; faire un accord nach dem *Vocabulista in arabico* publ. da Schiaparelli. Florenz: 1871.

[über alle an jenem letzten Tage. Überlege diese meine Worte und] denke daran zu jeder Stunde.[1] [Wisse auch: an jenem furchtbaren Tage] wird ein Fluß von Feuer vor ihm herfließen. [Und die Strafen, die man hier findet, sind nicht aufzuzählen.] Und für die, welche diesen *Strafen*[2] überantwortet werden, bleibt keine Hoffnung auf *Erlösung* (*ḫalāṣ*). Aber die Lüste der Welt sind wie der Schatten und [der Schlaf und wirre] Träume; denn bevor die Sünde vollendet ist, erlischt die Lust. Aber die Strafe für *beide* hat kein Ende. Die Lust dauert nur kurze Zeit, aber die Trauer, sie ist ewig. *In der Welt gibt es nichts von Bestand.*[3] Und einer der *Heiligen* (*qadīs* = δίκαιος) hat gesagt: Unser Leben ist schneller als *fließendes Wasser.*[4] Und man findet nichts Wertvolleres als die [streitende] Seele. Und dies bleibt denen nicht verborgen, die zum äußersten Kampfe (*ǧihād*)[5] gelangen.

Ich weiß, o Freund, daß du nicht ganz kraftlos[6] im Kampfe gegen den Feind[7] geworden bist, sondern daß du mitten in dem flammenden Feuer der Ränke (eigentlich: des Fallstricks)[8] stehst. Wenn du aber dem Feinde (ἐχθρὸς) entgegenrufst: *ich* diene deinen unreinen Lüsten nicht und beuge *mich* nicht vor *deinen Schlechtigkeiten und deinen Listen*[9]; wenn du dann deine beiden Augen *zu dem Bewohner des Himmels* (ἄνω) erhebst, dann wahrlich wird er[10] [vor dir] die Glut der Flamme löschen und die verbrennen, welche dich in *diesen feurigen Ofen*[11] warfen, und wird dir mitten im Ofen eine Wolke Tau und ruhigen angenehmen Wind[12] senden, sodaß sich das Feuer dir nicht nähert, weder deinen Sinnen noch

---

1 + καὶ τὸν ποταμὸν τοῦ πυρός. 2 = τῷ πυρί.

3 Τί βέβαιον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, εἰπέ μοι; + Πλοῦτος ὁ μηδὲ μέχρι τῆς ἑσπέρας μείνας πολλάκις; ἀλλὰ δόξα; ἀλλ' ἄκουέ [τινος λέγοντος δικαίου . . .

4 δρομέων. (cfr. Job 9, 25) + ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι πρὶν ἢ στῆναι μεταπηδῶσιν, οὕτω καὶ αὕτη πρὶν ἢ παραγενήσθαι ἀφίπταται.

5 μωρίας εἰς ἔσχατον. + Ψυχῆς γὰρ οὐδὲν ἀντάξιον, τῶν ἔξωθέν τις ποιητικῶς ἔφη.

6 πολὺ . . . ἀσθενέστερος γέγονας. 7 *al-ʿaduww* = ὁ Πονηρὸς.

8 ἡδονῶν. 9 τῇ ῥίζῃ πάντων τῶν κακῶν σου. 10 ὁ Σωτήρ.

11 εἰς τὸ πῦρ = الأتّون النارى cfr. Dan. 3, 15, 21: אתון נורא.

12 νεφέλην καὶ δρόσον καὶ πνεῦμα διασυρίζον.

deinen Gedanken, es sei denn, daß du dich selbst verbrennst. Denn befestigte Städte *werden den Feinden meist nicht infolge eines Kampfes mit den draußen Stehenden übergeben*[1] [und nicht von ihren Horden zerstört], außer wenn ein oder zwei drinnen Verrat üben und dann durch ihren Verrat sie den Feinden mühelos übergeben.

[Ebenso ist es mit Dir, o Bruder.] *Wenn du dich mit dem Feinde nicht anbiederst durch das, was dir die Gedanken von innen vorstellen*[2], *dann vermag keiner von außen etwas gegen dich, selbst wenn er mit verschiedenen Kräften gegen dich arbeiten würde.* (IV.) Denn du hast durch die Gnade Gottes viele starke [Helfer], die sich deiner sehr annehmen, dich kräftig unterstützen[3] und mit deiner Seele Mitleid haben. [Sie sind deine Gefährten und geistigen Brüder: unter ihnen:] Valerius, der Heilige Gottes, und sein Bruder Florentius, [der Verehrungswürdige,] und der Erfahrene in der Weisheit Christi[4] Porphyrius und viele andere, die an jedem Tage [nicht aufhören zu] klagen und sich [an jedem Tage] der Bitten und des Gebetes (εὐχόμενοι) für dich[5] nicht enthalten. Und ich zweifle nicht daran, daß sie das, was sie erbitten, erreichen wenn du nur willst, [d. h. wenn du dir gehörig Mühe gibst,] dich selbst zu befreien[6] [und mit dem Feinde keine gemeinsame Sache zu machen durch Annahme dessen, was er dir anbietet, vielmehr im Gegensatze dazu ihm widerstehst]. Wie schmachvoll ist es nicht, [o Bruder,] daß andere an deinem Heile noch nicht verzweifeln, sondern jeder Zeit [an Gott Gebete und Bitten richten, um von Ihm, dem Erhabenen, zu] erflehen, daß er ihnen ihr Glied (*ʿuḍw* = μέλος) zurückgebe, während du dich von deinem Falle nicht erheben willst, sondern [wie ein Hoffnungsloser] liegen bleibst.[7] Wer fällt,

---

[1] τὰς ὀχυρὰς τῶν πόλεων ὅπλα μὲν πολλάκις καὶ μηχανήματα τῶν ἔξωθεν οὐκ ἴσχυσε καθελεῖν.

[2] καὶ νῦν, εἰ μηδείς σε τῶν ἔνδον προδῷ λογισμῶν, . . . ὁ πονηρὸς . . .

[3] τοὺς ἀλείφοντας.

[4] *al-mutamahhir bi-ḥikmat al-Masīḥ* = τὴν τοῦ Χριστοῦ σοφίαν σοφὸς.

[5] ὑπὲρ σοῦ im ersten Gliede des Satzes bei ὀλοφύρονται haben Ed. Savil. und eine Hs.

[6] + τῶν τοῦ πολεμίου χειρῶν.

[7] + μονονουχὶ βοῶντα πρὸς τὸν ἐχθρὸν. Σφάττε, παῖε, μὴ φείσῃ.

steht der vielleicht nicht mehr auf? (Jer. 8,4). *Du aber willst dem geheiligten Buche* (*al-kitāb al-muqaddas* = ὁ θεῖος χρησμὸς) *widersprechen, indem du bei deinem Falle deine Hoffnung aufgibst. Und es ist als ob du* [durch deine Taten, die der Ausdruck (*lisān*) deines Zustandes sind,] *sagst*: wer fällt, steht nicht auf.

Ich bitte dich, [o Freund,] daß du nicht dir selbst all dieses Unrecht antust, und [ich hoffe,] daß du uns nicht in diese [große] Trauer *bringst.* Nicht sage ich dir dieses, weil du noch keine zwanzig Lebensjahre erreicht, sondern [ich würde es dir auch sagen,] wenn du viele Jahre durchlebt und sie alle in Zufriedenheit mit Christus (*fī riḍā al-Masīḥ* = ἐν Χριστῷ) verbracht hättest. Und wenn du im Greisenalter in dieser Weise gefallen wärest[1], selbst dann würde es sich für dich nicht geziemen, deine Hoffnung aufzugeben. [Verstehe und] gedenke des Räubers, der am Kreuze gläubig wurde.[2] [Vergegenwärtige dir] die, welche in der elften Stunde arbeiteten und *denselben* Lohn empfingen, *wie die, welche* den ganzen Tag über *arbeiteten.* Wie es aber denen, die in hohem Alter fallen, nicht geziemt, die Hoffnung aufzugeben[3], ebenso *geziemt es sich nicht*[4] [für die, welche in der Blüte ihrer Jugend stehen, wenn sie ausgleiten,] — daß sie [in diesem Zustande verharren und] sich der Hoffnung hingeben mit den Worten: *Wir* werden *uns* zuerst an den Köstlichkeiten dieser Welt sättigen[5], danach *ein wenig*[6] Mühen ertragen und den Lohn *in Fülle*[7] empfangen.

Ich vergegenwärtige mir: jedesmal wenn *ich* dich warnte *und du dir Mühe geben wolltest*[8], dann sagtest du zu mir: Was soll ich tun? *Denn ich fürchte, daß ich* nach kurzer

---

[1] ταύτην ἔπαθες τὴν ἐπήρειαν.
[2] δικαιωθέντα. Zu *'āmana* „gläubig werden" vgl. Lane.
[3] + ἐὰν σωφρονῶσιν. [4] οὐχ ἀσφαλὲς.
[5] ἀπολαύσω τῶν ἡδέων τοῦ βίου. [6] *qalīlan*: ὀλίγον χρόνον.
[7] ⸆οῦ παντὸς χρόνου τοὺς μισθούς.
[8] ἡνίκα σοι πολλοὶ παρῄνουν εἰς μουσεῖα φοιτᾷν. Ed. Savil.: ἡνίκα σοι πολλὰ π. εἰς μ. φοιτῶντι. Colbertinus: ἡ. σ. πολλὰ π. εἰς μ. μὴ φοιτᾷν. Hier liegt eine alte Verderbnis vor, die anscheinend auch schon der arabische Übersetzer in seiner Vorlage hatte.

Zeit *von der Welt gehen werde.*[1] Womit soll ich mich dann *entschuldigen* vor dem, der da sagt: „Sei nicht langsam bei deiner Rückkehr zum Herrn und verschiebe sie nicht von Tag zu Tag“ (Eccl. 5, 8). — Wiederhole diese Gedanken bei dir und [gib dir Mühe,] den Dieb zu binden.[2] Denn [unser Herr Jesus] Christus nannte so den Tag unseres Wegganges von der Welt: *Wie ein Dieb wird er über uns kommen an einem Tage, den wir nicht kennen.*[3] Denke an die Sorgen der Welt[4] für alle, für den einzelnen und für die Gesamtheit. [Denke] an die Furcht der Fürsten, an den Neid der Städter, die oft in die äußerste Gefahr geraten, an die [unzähligen] Mühen und Leiden, [welche die Menschen von allen Seiten umgeben[5],] und an die Früchte [all] dieser Mühen [und Drangsale], die in dieser Welt vergehen und ein Ende haben. Was aber ist trauriger als das Erwähnte? *Wie viele mühten sich für die Dinge der Welt ab, um sich zu erfreuen und etwas Ruhe zu finden, die sie dafür eintauschten; aber sie gelangten nicht dazu, ohne ihr Leben in Mühen, Sorgen und Unglück zu fristen. Und wenn sie glaubten, hier etwas dafür einzutauschen, dann raffte sie der Tod dahin und sie gingen fort, ohne ein wenig Ruhe zu finden. Und ebenso,* [wie viele weltlichen Heere] *ertrugen viele Mühen,* [setzten oftmals ihr Leben ein und] *waren siegreich in den Kriegen, um freies Auftreten (dālla = παῤῥησία) bei dem irdischen Könige zu haben;* [oft aber kam es so, daß sie sein Antlitz und seine Hände nicht sahen, ihre Hoffnung vielmehr getäuscht war].[6] Wie aber *hofft* der Mensch, der *sich in seinem Leben nicht anstrengte außer um der Welt und des Leibes willen*[7], [das Antlitz] des himmlischen Königs zu sehen?

V. *Und wenn ich anfangen würde,* dir etwas von den Sorgen zu erwähnen, die in den Wohnungen infolge der Frau

---

[1] + κακῶς. [2] δῆσον. Ed. Migne hat: δεῖσον!

[3] + διὰ τὸ ἀγνοοῦσιν ἐφίστασθαι. Dem Übersetzer schwebt hier die Stelle 1 Thess. 5, 2 vor, die er mit dem Chryst.-Texte verquickt. [4] βίος.

[5] + τὰς κολακείας τὰς δουλοπρεπεῖς, καὶ οὐδὲ τῶν ἀνδραπόδων τοῖς σπουδαίοις προσηκούσας.

[6] Das Eingeklammerte ist die Wiedergabe von μόλις.

[7] = τὸν ἅπαντα χρόνον ἑτέρῳ ζήσας καὶ στρατευσάμενος.

und der Kinder hausen[1], [dann würdest du sehen, was schlimmer ist]. Denn wenn ihnen kein Kind geboren wird[2], sind sie in großer Trauer, da sie so sehen, daß sie sich nutzlos durch die Institution der Ehe (*sunnat az-zawāğ*) vereinigten.[3] Die aber Kinder gebären[2], sind [gleichsam wie] in Knechtschaft.[4] Denn wenn eins von ihnen erkrankt, *ist ihr Leben deswegen in Aufregung*[5]; und wenn es stirbt[6], [ist das Unglück noch größer und] sie klagen darob in Klagen, für die es keine Tröstung gibt. Und zu jeder Zeit ihres Lebens erneuern sich ihnen verschiedene Leiden.[7] Wer sich eine arme Frau nimmt, der hat [besonderes] Leid, und wer eine reiche nimmt, hat ein anderes Leid; denn wer sich die arme nimmt, der schadet seinem Vermögen, und wer sich die reiche nimmt, der stellt über sich einen Aufseher und Lehrmeister und *verachtet* seine Freiheit.[8]

[Was soll ich noch reden über das, was die Großen und Reichen manchmal auf sich nehmen an hohen Ausgaben und Aufwendungen, wenn sie dazu verpflichtet sind, während der Erwerb und Gewinn für sie nicht leicht, vielmehr oft schwer ist.] Was soll ich noch davon reden, welche Sorge sie um Sklaven, Mägde [und viele andere Dinge] ertragen. Dies aber ist das Leben[9] [der Weltleute, voll von Leiden und Mühen, o Freund. Und der Mensch selbst rennt in all das Erwähnte, ja, und in noch größeres Unglück. Und infolgedessen] ist sein Leben für andere, nicht für ihn selbst.

[Wir aber danken Gott, weil] wir nichts davon haben; du selbst, o Bruder [Theodoros], wirst dies alles bezeugen. Denn du weißt, wie viel Freude und Zufriedenheit du in jener Zeit[10] gehabt hast, in der du [dich Gott hingegeben[11],] dich von der [Unruhe der Welt und dem Meere ihrer] Wogen

---

1 + (... φροντίδας ...) τὰς τῶν οἰκετῶν. 2 = κτήσασθαι παῖδας.
3 = γεγαμηκέναι. 4 + πικρὰν (δουλείαν).
5 = φόβος οὐ μικρός. 6 + ἄωρον. 7 + καὶ φόβοι καὶ πόνοι.
8 = τὸ δὲ εἰς αὐθεντίαν καὶ ἐλευθερίαν τὸν ἄνδρα [ἔβλαψε]. Die einzelnen Gedanken sind in diesem Abschnitte umgeordnet.
9 + εἰς τοσαῦτα μερίζεσθαι ψυχὴν μίαν, τοσούτοις δουλεύειν.
10 + βραχὺν.
11 أفرزتَ نفسك للّه Dieser Ausdruck ist lexikalisch nicht zu belegen.

getrennt[1] *und* die Freiheit besessen *hast*, welche nur die haben, die sich des Heiratens enthalten[2] und Christus wählen[3]; diese [sind glücklich, ja, sie] triumphieren über all dieses Unglück. Denn wenn der Mensch entschlossen ist, sich selbst nicht zu schädigen, dann vermag ihm wirklich keiner zu schaden.[4] Wenn er Vermögen verliert, so ist er nicht traurig; denn er weiß, daß wir nichts in die Welt[5] mitgebracht haben und ebenso nichts aus ihr herausbringen werden. Nicht wird [in sein Herz] Liebe zu nichtigem Ruhme (φιλοτιμία) Eingang finden und kein Verlangen nach Ansehen; denn er weiß, daß unser Reich[6] ein himmlisches ist. Und wenn ihn jemand verdächtigt, so ist er nicht traurig, und wenn ihn jemand schlägt, so ist er nicht zornig, [und so fort].

Das Unglück der Christen ist nur ein einziges, *nämlich wenn der Mensch sich seinem Schöpfer widersetzt.*[7] Aber das übrige, wie Vermögensverlust, gilt nichts [bei dem, dessen religiöses Leben (*'ibāda*) gut ist, wie wir oben gesagt haben]. Ebenso das Verlassen des Vaterlandes[8] und die übrigen drückenden Leiden, für nichts halten wir sie; [besonders die, welche die Welt verlassen und sich Christus anschließen, wie oben gesagt wurde]. Das aber, was alle Menschen fürchten [und mehr als alles scheuen], nämlich den Weggang von der Welt[9], ist für sie angenehmer als das Leben *und so köstlich, daß sie sich mit einem Manne vergleichen,* der auf einen hohen Berg (εἰς ἄκρον σκόπελον) steigt und sinnend nach dem Meere ausschaut, nach denen, die es befahren: wie die Wogen die einen ertränken und die Felsen (ὕφαλα) die anderen erschlagen, [während ihre Schiffe zerschellen,] und wie andere sich abmühen, nach einer [von ihnen erstrebten] *Stadt* zu gelangen, der Sturm sie aber zu einer anderen treibt[10]; und wie *die*

[1] ἀνακάψαι; eine Hs.: ἀπαλλάξαι σαυτὸν.
[2] Fehlt bei Montfaucon; jedoch hat eine Hs.: ὁ μὴ γάμῳ προσομιλήσας.
[3] = ὁ Χριστῷ ζῶν. [4] + ἀλλ' ἔστιν ἀνάλωτος.
[5] εἰς τὸν κόσμον τοῦτον. In der ed. Savil. fehlt τοῦτον.
[6] *tadbīr* = πολίτευμα. [7] τὸ προσκροῦσαι θεῷ.
[8] πατρίδος στέρησις. [9] τὸ ἐνθένδε ἐκεῖ ἀπελθεῖν.
[10] ἑτέρωθι δὲ ἀγομένους ὥσπερ δεσμίους τῇ τοῦ πνεύματος ῥύμῃ.

einen (πολλοὺς) untergegangen sind[1] und die anderen *die Welt verlassen haben* (νεκροὺς) und auf dem Wasser umhertreiben, — und viele andere Unglücksfälle.[2]

Die aber [ihre Seelen dem Herrn Christus zu eigen geben und] sich unter seine Streiter einreihen[3], *sie sehen selbst*, [daß sie von diesen Gefahren errettet sind,] daß sie sich aus dem Meere dieser Welt (ταραχὴ τοῦ βίου) und deren Wogen befreit haben und *in einen ruhigen Hafen*[4] gelangt sind. Was aber ist besser und leichter[5], als daß der Mensch nur eine einzige Sorge hat, nämlich wie er Gott gefällt, [wie unser Imām, jener hochverehrte Apostel (*ar-rasūl*) Paulus, der Glückselige, darüber sagt: „Der Verheiratete sorgt, wie er seiner Frau gefällt, der Unverheiratete sorgt, wie er Gott gefällt (I Kor. 7, 32/33)].

Hast du, o mein Freund[6], die *Unglücksfälle* (ναυάγια) derer, die auf dem Meere [dieser Welt][7] fahren, [und die Gefahren darauf] gesehen? Dann hoffe ich[8], daß du diesen Meeresabgrund und die [gefährlichen] Wogen fliehst und *daß du demütig bist in Würde und Ruhe, wo du nichts zu fürchten hast.*[9] *Und es gehört zu dem Bekannten*, [o Bruder,] *daß die Auferstehung und das letzte Gericht Wahrheit sind.*[10] Nach unserem Weggang aus dieser Welt müssen wir vor den Thron Christi treten[11], [um Vergeltung für unsere Taten zu empfangen, Belohnung oder Strafe]. Denn nicht ist die Hölle nutzlos angedroht[12] und das Gute[13] zwecklos bereitet. [Und diese

---

[1] + καὶ τοὺς μὲν ἀντὶ πλοίου καὶ πηδαλίου ταῖς χερσὶ χρωμένους μόναις, πολλοὺς δὲ ἐπὶ σανίδος μιᾶς ἢ ἀπό τινος τῶν τοῦ πλοίου φερομένους, eine Stelle, die in den Hss. große Verschiedenheit der Wortstellung aufweist.

[2] πολυειδῆ τινα καὶ πολυπρόσωπον συμφοράν.

[3] Χριστῷ στρατευόμενος.

[4] κάθηται ἐν ἀσφαλεῖ καὶ ὑψηλῷ χωρίῳ. Der Vergleich ist in der Versio arab. zerstört, wie auch an der Spitze des Satzes das οὕτω ausgelassen ist.

[5] = ἀσφαλέστερον καὶ ὑψηλότερον. [6] Θεόδωρε.

[7] ταύτην τὴν θάλατταν. [8] παρακαλῶ.

[9] تستكين في السكينة والهدو (Zu *sakīna* vgl. Goldziher: *Abhandlungen* I, 185 f). Mit weiterer Zerstörung des Vergleiches für: καὶ ὑψηλὸν κατάλαβε χωρίον, ὅθεν οὐκ ἔστιν ἁλῶναι.

[10] = ἀνάστασίς ἐστι, κρίσις ἐστί. Vgl. die Einleitung S. 72.

[11] + κριτήριον ἡμᾶς φοβερὸν [ἔνθεν ἐξολθόντας] μένει· πάντας [παραστῆναι δεῖ . . .

[12] Für لم تعَدّ lies: لم تُوعَد = οὐ μάτην ἠπείληται. [13] + τοσαῦτα.

Dinge sind ewig, ohne Ende.] Die Welt aber, *sie schwindet schneller* als der Schatten.[1] Du sollst aber jenes nicht um diesetwillen[2] verlieren, da du beides gewinnen kannst, wenn du willst [und mit Eifer danach strebst]; denn [der göttliche Apostel] Paulus, [der Erhöhte,] versichert dies denen, die in Christus [ehelos] leben, durch seinen Ausspruch: „Siehe, ich *habe Mitleid* (φείδομαι) mit euch, und ich *rate* (λέγω) euch dieses zu eurem Nutzen“ (I Kor. 7, 28, 35).

Denn wahrlich, die, welche um die Dinge des Herrn allein sorgen, sind besser als die Verheirateten. Und nach *unserem* Abgang [in die zukünftige Welt] können *wir* nichts mehr bereuen; [denn hier ist der Kampfplatz]. *Sahst* du etwa einen der streitenden Reiter (ἀθλητής) an den Kampf *denken, nachdem die Zeit des Krieges vorbei und die Leute sich zerstreuend vom Kampfplatze weggegangen?* Überlege und betrachte[3] dieses [alles] und zerbrich das scharfe [schneidige] Schwert des Feindes[4], mit dem er viele tötet — *ich meine* das Aufgeben der Hoffnung, wodurch die Fallenden *anfangen an der Reue zu verzweifeln.*[5] Und dieses ist die Waffe[6] des Feindes *und das, womit er Macht hat über die Fallenden.*[7] Aber wenn wir wollen, dann können wir durch die Gnade Christi diese Waffe zerbrechen[8], [jene heiße schützende[9] Glut entflammen und unserem Herrn und Gott Jesus Christus gefallen].

Ich weiß, [o mein Bruder,] daß ich die Grenze des Briefes überschritten habe. Verzeihe mir, denn ich tat dies *nicht gegen meinen Willen*[10], sondern ich wurde von Liebe und Trauer getrieben, die mich zwangen, dir diesen Brief zu schreiben, trotz vieler, die mich davon abzuhalten suchten, indem sie mir sagten: Laß ab von der Mühe, die völlig nutz-

---

[1] + (Σκιὰ καὶ σκιᾶς οὐδαμινέστερα τὰ τοῦ βίου πράγματα) πολλῶν μὲν γέμοντα φόβων, πολλῶν δὲ κινδύνων, ἐσχάτης δὲ δουλείας.
[2] κἀκεῖνον καὶ τοῦτον τὸν αἰῶνα = *tilka li-aǧli hāḏihi.*
[3] + ἀεί. [4] *al-ʿaduww* = ὁ Πονηρός.
[5] ἢ τοὺς καταβληθέντας ἐκκόπτει τῆς ἐλπίδος. [6] + ἰσχυρόν.
[7] καὶ τοὺς ἁλόντας ἑτέρως οὐ κατέχει, ἀλλ' ἢ τούτῳ δεσμεύων τῷ δεσμῷ.
[8] + ταχέως. [9] *al-muḥmī*, vgl. Dozy.
[10] *karhan*; hier ist der Sinn verdreht: οὐ γὰρ ἑκὼν τοῦτο ἔπαθον, eine Hs.: οὐχ ἑκὼν εἰς τοῦτο προῆλθον.

los ist (ματαιοπονῶν), und säe nicht auf dem Felsen. Aber von keinem von ihnen nahm ich dieses an, sondern ich antwortete *ihnen*[1]: *Ich* habe die [feste] Hoffnung, daß das geschriebene Wort (*kalām al-kutub* = γράμματα) zweifellos Nutzen stiftet.[2] *Und ich wiederum werde beten und flehen, daß wir gewinnen. Und andererseits werden wir nicht getadelt, selbst wenn wir nicht gewinnen.*[3] Dann werden wir nicht schlechter sein[4] als die, welche zu Schiff auf den Meeren fahren. Denn wenn diese einen von den Seefahrern (ὁμοτέχνοι) sehen, [dem ein Unglück zugestoßen und] dessen Schiff zertrümmert ist[5], so lassen sie die Segel herab, werfen ihre Anker aus, besteigen sofort das Rettungsboot und beabsichtigen denen zu helfen[6], [die vom Unglück betroffen und in der Gefahr des Versinkens sind,] *selbst wenn* es unbekannte Leute sind.[7] Wenn diese aber nicht wollen [und nicht wünschen gerettet zu werden], dann tadelt keiner die, welche *ihnen zur Zeit ihres Unterganges Hilfe brachten.*[8]

Wir *haben aber das getan,* was uns obliegt. Und ich hoffe durch die Gnade Christi[9], auch du wirst tun, was dir obliegt. Und siehe, wir werden dich wiederum sehen in der Schar [der Schafe] Christi so, wie er es liebt (διαπρέποντα), *und daß er dich aufnimmt,* während du geheilt bist, gesund in wahrer [auserlesener (*al-marḍīja lahu*)] Gesundheit durch die Gebete [aller] Heiligen.[10] *O unser Freund,* wenn du von uns noch etwas hältst [und die Liebe zu uns noch bewahrst] und uns nicht gänzlich aus deinem Denken verstoßen hast, so lies

[1] πρὸς ἐμαυτὸν. [2] + θεοῦ θέλοντος.

[3] εἰ δὲ ὅπερ ἀπευχόμεθα συμβαίη, τῷ γοῦν ἑαυτοῖς σιγὴν μὴ δύνασθαι ἐγκαλεῖν κερδανοῦμεν. Jedoch haben die Hss. hier eine Reihe unsinniger Varianten, so daß möglicherweise dem Übersetzer ein ebenso verderbter Text vorgelegen hat.

[4] Statt ونكون شرًّا lies: فإنّنا لا نكون شرًّا.

[5] + (. . . τῆς νηὸς) ὑπὸ τῶν πνευμάτων καὶ τῶν κυμάτων (διαλυθεύσης), ἐπὶ σανίδος φερομένους.

[6] يذهبون ليغيثوا = διασώζειν ἐπιχειροῦσιν.

[7] + ἀπὸ δὲ τῆς συμφορὰς γινωσκομένους μόνον.

[8] = τοὺς τῆς ἀπωλείας σῶσαι ἐπιχειρήσαντας.

[9] Θεοῦ χάριτι. Der griechische Text hat dies im Nebensatze.

[10] = Ὑγιαίνοντά σε τὴν ἀληθῆ ὑγίειαν, θᾶττον ἀπολάβοιμεν εὐχαῖς ἁγίων, ὦ φίλη κεφαλή.

[diesen unseren Brief, denke eifrig darüber nach und] antworte uns.[1] *Wenn du aber dieses tust*, wirst du uns sehr erfreuen; [und wir alle werden uns freuen vor dem Throne Christi (*minbar al-Masīḥ*). Und du wirst es mir, Geringem, ermöglichen, in Kühnheit zu sprechen: Hier bin ich mit den Söhnen, die Gott mir gegeben hat (Jes. 8, 18). Und ferner: Keiner von denen, die du mir gegeben hast, ist untergegangen (Joh. 18, 9). Gott hat uns dessen würdig gemacht durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und seine Liebe zur menschlichen Natur, die er durch sein erhabenes Blut erlöst hat, Er, dem Ruhm und Macht, Verehrung und Anbetung[2] ist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.]

[1] + (. . . ἀντιγράψαι) ἀξίωσον (ἡμῖν).
[2] *al-maǧd wal-'izza wal-ikrām was-suǧūd.*

Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora.

Edited and translated with critical notes by

Dom. R. H. Connolly, O. S. B.

The document here re-edited was first made known by Dr. G. Bickell in his *Conspectus Rei Syrorum Literariae* (1871), in which he published a Latin translation of so much of it as he could then read. Accordingly it is sometimes referred to as 'Bickell's Fragment'. The transcript of the Syriac text upon which that translation was based was published by him a couple of years later in the *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* vol. xxvii pp. 608—613 (1873). In 1879, after a closer examination of the MS, he prepared a revised translation for the Appendix to Hammond's *Liturgies Eastern and Western.*[1] But even this revision leaves something to be desired, for in a number of places Bickell did not succeed in making out what was really legible, and in some others he offered conjectures which do not satisfy the conditions of space in the lines, or are based on mistaken ideas (so it appears to me) of what was to be expected in the context. As an example of this last kind of error may be cited lines 21—23 on p. 516 of Brightman's volume (fol. 20 a, col. 2 of the MS), where we read: —

imprimis [*pro virgine*]
sancta quae NT . . . . . [*sine*]
macula

The introduction of the Blessed Virgin at this point derives no probability from the context; and Bickell has allowed himself to be led astray by the clearly legible words '*sancta*' and '*macula*'. The letters NT[2] in l. 22 are decisive against his conjecture: they form the beginning of a passive verb with a *masculine*, not a feminine, subject; consequently the prefix *D*, which stands before the *N*, cannot be rendered '*quae*': if it be a relative, it must stand for '*qui*'; but more probably it has here its other meaning '*ut*', introducing the petition for the various orders of clergy who are here prayed for. The '*sancta*', too, almost certainly refers to the Church, in which the clergy minister. For further discussion of the passage see the Notes.

The volume in which the fragments are now bound up is the

[1] This is repeated as Appendix L in Brightman's edition, 1896.

[2] The N is visible, though rather faint.

British Museum Additional MS 14669, of which they form fols. 20—21. But the two leaves are bound in the wrong order, and 21 should precede 20. The writing is in a free and beautiful estrangela hand of the sixth century. The leaves are of quarto size, with two columns to the page. Most of the cols. appear to have contained 35 lines; but col. 2 of fol. 21b has only 34, and it is possible that one or two others, now mutilated at the beginning or end, may similarly have fallen short of the regular number.

Much of the writing remains clear, but a good deal also has suffered more or less from wet, or from rubbing and crumpling of the parchment and other hard usage. The most serious lacunae are due to the fact that the original parchment is in places torn away altogether. The remaining portions have been patched with new pieces of parchment, and though this has been skilfully done, the overlapping of the new material has unavoidably obscured or quite hidden a number of letters that might otherwise have been read. A fair idea of these mutilations may be gained from the bracketed spaces in the following print of the text — though the brackets do not always mean that the missing words or letters are actually torn away. Some further particulars will be found in the Notes.

Early in 1908 I examined the MS at the British Museum, and transcribed so much of it as I could read at the time. A few months later I obtained excellent photographs of the four pages, by means of which I was able to recover several readings which I had not been able to make out from the MS itself. In the early summer of 1914 I was allowed by the kindness of Dr Barnett, Keeper of the Oriental MSS, to examine the MS afresh by the help of a re-agent. But at most of the crucial places the surface of the parchment is so perished that the re-agent enabled me to read but a very few letters that I had not been able to discover from the photographs.

In the print of the Syriac text which follows half-brackets ⌜⌝ denote that the letters they enclose appear to be represented by the visible traces in the MS, but cannot be identified with full certainty. Words or letters within square brackets [] are supplied by conjecture where the MS is, for one cause or another, quite illegible. Naturally such conjectures are not all of equal probability: in some cases the restoration of letters or words is rendered practically certain by their position in relation to others that are clear. The same remark applies to letters in ⌜⌝. An attempt will be made in the Notes to indicate the degree of probability that can be claimed in most instances; if a conjecture is not discussed in the Notes, it is to be understood as offered *valeat quantum*, and its merits left to the reader's judgment. In some of the later columns, where the MS is much mutilated, the

extent to which conjectural restoration has been resorted to may seem excessive and somewhat presumptuous. It must be said therefore that what is attempted in those passages is not to restore the actual words of the original, but only to suggest what seems to have been the general drift of the context. What is here said applies particularly to fol. 20 a, col. 2, ll. 14—16 and 20—21, where Bickell has made suggestions which are at variance with the legible portions of the context.

For the translation I have kept to Latin, which was used by Bickell, and in which the order of the Syriac can be followed more closely than in English. Words in [] are, as in the text, supplied conjecturally where the MS is illegible. Words printed in *italics* are those of which the visible remains render the restoration probable, and in some cases certain.

In Syriac, as in Hebrew, the weak relative particle requires (except when it stands for the subject of the sentence) to be supplemented later on by a 'referring' pronoun or a pronominal suffix. In order to represent more exactly the disposition of the words in the lines I have sometimes kept this idiom in the translation: *e. g* 'cui iudex non est *ei*' (I 31—32); 'cuius nemo resistit potestati *eius*' (II 1—2). There is precedent for this in the Latin of the O. T.

The dots between brackets [. . .] in both text and translation, where no restoration has been attempted, indicate only that something is lost: they do not represent any computation of the number of the missing letters. In these fragments, as always in Syriac MSS, the words are divided, and the intervening spaces may vary in extent. Moreover the letters vary considerably in size, and even the same letter may be expanded or compressed, within certain limits, according as the space requires. It would usually be misleading therefore to offer suggestions as to the number of unknown letters which stood in a given space. We can, however, sometimes say that certain letters would, or would not, fit a space of which the limits happen to be determined.

I.

fol. 21 a, col. 1.

[. . . . .]⸢ܠ⸣ܢ
[. . . . . ܥܠ ܐ̈]ܦ
[. . . . .]ܐ
[. . . . . ܫ]ܪܪܬ
[. . . . .]ܗܘܢ.
[. . . . . ܪ̈]ܘܚܐ
[ܘܐܪ̈ܒ]ܥܐ ܦܘܪܫܐ [ܬ]ܠܝܬܝܐ
[ܡܫܪ̈ܝܢ] ⸢ܠ⸣ܢ. ܕܟܕ ܡܫܪܫܝܢ ܠܢ
[ܐܟܘܢ] ⸢ܘ⸣ܫܪܫܐ ܢܬܡܫܟܘܢ: ܘܡܫܘܫܝܢ
[ܟܡ ܟܠܗܘ]ܢ ܪܘܚܐ ܢܬܟܢܫ.
[ܟܕ ܒ]⸢ܠܗܘܢ⸣ ܚܕܐ ܫܘܝܘܬܐ
[ܟܠܐ ܕ]ܬܗܪܐ ܘܟܡܟܬܐ
[ܕܕܝܠܬܐ ܘ]ܟܘܪܫܐ ܕܫܠܝܐ.
[ܡܢ ܟܠܗܘܢ] ܐܬܪ̈ܘܬܐ
[ܕܟܝܬ ܡܟܡܟ]ܪܗܘܢ: ܠܘܬܢ
[ܡܪ̈ܫܐ ܬ]⸢ܠ⸣ܝܬܝܐ ܡܢ
[ܚܕ ܦܘܡܐ ܡ]ܫܪܝܢ. ܘܟܚܕ ܡ[ܠ]⸢ܐ⸣
[ܘܟܚܕܐ ܫܘ]ܝܘܬܐ ܦܟܝܢ
[ܐܟܚܕ] ⸢ܘ⸣ܐܡܟܪܝܢ ܕܐܦ ܚܢ
[ܕ]ܒܫܘܝܘܬܢ ܟܢܕܬܢ ܡܫܪ̈ܝܐ
ܕܡܫܬܘܕܗܘ⸢ܘ⸣ܢ: ⸢ܕܟܠܗ⸣ܘܢ ܚܕܐ
ܫܘܝܘܬܐ. ܒܦܫܪܐ ܕܚܝܬܐ
ܘܒܫܘܫܛܐ ܗܢܐ ܡܫܪܝܬ
ܢܟܒܐ ܘܐܡܟܪ. .ooo. .o:o.
.ܘ̇. ܡܫܪ. ܡܫܪ. ܡܫܪ. .ܘ̇.
ܡܫܪ ܐܢܬ ܘܡܫܒܚ ܘܪܒ
ܫܡܟ ܡܪܝܐ ܕܟܠ ܘܐ[ܠܗܐ]
ܘܡܟܘܪܐ ܕܟܠ ܡܠܟܐ [ܕܡ̈ܠܟܐ.]
ܡܪܝܐ ܕܡܪ̈ܘܬܐ. ܕܢܝܐ ܕܕ[ܝ̈ܢܐ.]
ܦܘܪܐ ܕܡܢ ܐܝܬܝܟ [ܠܟ]
ܡܬܦܫܪ. ܕܐܢ ܒܠ ܕܕܝܢܐ ⸢ܠ⸣[ܝܬ]

I.

fol. 21a, col. 1.

[. . . . .] tibi
[. . . . .] *propter*
[. . . . .]
[. . . . . ? misisti]
[. . . . .] *eorum*
[. . . . .] *spiritales*
[et terreni] sanctificationes trinas
[mittunt] tibi, ut dum sanctificant te,
[pater noster] sancte, sanctificentur, et gloriâ tuâ
[cum omnibus] spirital*ibus* glorificemur:
[dum] omnes una concordia,
[voce] stuporis et clamore
[timoris et] sanctificatione silentii,
[ab omnibus] locis
[domus-]*habitationis* eorum ad te
[sanctificationes] *trinas* ex
[uno ore] mittunt, et una voce
[et una] concordia clamant
[simul] et dicunt: ut etiam nos,
[quos] gratia tua fecit sanctos
in similitudine eorum, cum eis una
concordia, anima pura
et cogitatione fulgida, sancte
clamemus et dicamus
sanctus, sanctus, sanctus.
sanctus es, et gloriosum et magnum
nomen tuum, domine omnium et deus
et factor omnium, rex [regum,]
domine dominorum, iudex iudicum,
imperans, cui ab alio [non]
imperatur, iudicans omnes, cui iudex *non est*

ܠܗ. ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕ[ܐܚܪܢܐ]
ܟܠ ܫܘܠܛܢܗ ܠܐ ܡܬ⌈ܠܝ⌉[ܚ.]
ܡܪܐ ܡܫܒܚܐ ܕܠܝܬ ܡܪܘ[ܬܐ]
ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܬܗܘܐ ⌈ܡܪ⌉ܒ[ܐ ܠܗ.]

II.

fol. 21a, col. 2.

ܐܠܗܐ ܐܝܬܝܐ ܕܠܝܬ ܕܡܟܝ[ܐ]
ܫܘܠܛܢܗ. ܐܝܬ ܗܘ ܚܕ ܒܠܚܘܕܝܟ
ܚܝܐ ܡܕܝܢܐ ܘܐܝܬܘܬܐ
ܦܪܢܣܬܐ. ܐܝܬ ܕܐܝܬܝܟ ܐܝܟ
ܕܐܝܬܝܟ. ܘܕܐܝܟܢ ܐܝܬܝܟ
ܠܝܬ ܕܝܕܥ. ܐܝܬ ܕܬܗܪܐ ܗܘ
ܥܒܕܟ. ܘܠܒܘܬܐ ܗܘ ܒܡܕܪܟܟ.
ܘܕܘܒܪܐ ܗܘ ܥܒܪܐ ܕܒܠܟ.
ܘܕܘܟܝܬܐ ܗܝ ܬܫܒܘܚܬܐ
ܕ[ܐܠ]ܗܘܬܟ. ܐܝܬ ܗ̈ܘ ܕܡܥܒܪܢܐ
⌈ܠ⌉[ܒܢܝ ܐܢ]ܫ. ܘܠܐ ܒܕܡܘܬܐ
[ܐܝܬܝܘܬܗ] ܠܒܘܬܟ. ܠܐ ܦܪܥܐ
[ܕܒܘܬ]ܐ ܠܡܠܒܘܬܟ. ܡܛܠ
ܕܡܥܒܪܢܐ ܕܠܐ ܫܘܠܡܐ
ܐܝܬܝܘܬܗ ܠܒܘܬܟ. ܐܝܬ ܗ̈ܘ
ܒܠܬܐ ܕܠܒܘܬܟ. ܕܒܢܝܟ ܐܝܬܘܗܝ
ܢܒܥܐ ܕܚܝܝܟ. ܡܢܟ ܗܠܝܢ
ܘܟܠ ܟܠ ܡܫܬܟܚ ܡܒܘܥܐ
⌈ܚܝ⌉[ܐ]⌈ܪ̈ܐ⌉ ܕܡܪܚܡܢܘܬܟ. ܠܐ
ܥܒܕ[ܬ ܡܢ] ܐ[ܢܫ̈ܐ ܕ]ܡܚܝܬ
ܠܐܢܫ̈ܐ. ܕܠܝܬ ܕ⌈ܒ⌉[ܬܪ] ܡܢܟ
ܕܢܘܦܝܟ. ܐܦܠܐ ܒ[ܪ] ܗܢܘܢ
ܐܝܬ ܕܬܐܘܦ. ܕܡܢ ܘܠܘܬܟ
ܚܢܢ ܚܘܬܪܐ ܕܠܗܘܢ ܢܫ̈ܝܐ [.]
ܐܝܬ ܕܬܛܐܒ ܒܠܚܘܕ ܝܕܥ.

ei, rex regni, cuius [alius]
adversus potestatem eius non *praevalet*,
dominus unicus, cui non est dominatio
alia quae sit *proxima* [ei,]

II.

fol. 21 a, col. 2.

deus, ens, cuius nemo resistit
potestati eius. tu es unus solus,
natura sancta et essentia
adoranda: tu, qui es sicut
es, et quomodo sis
nemo novit: tu, cuius stupori est
nomen tuum, et tremori est recordatio tui,
et admirationi est argumentum quod de te est,
et timori est enarratio
essentiae tuae: tu, qui in veritate
bonus es, et non in similitudine
[est] bonitas tua: non approximat
[similitudo] ad gratiam tuam, quia
in veritate sine mutatione
est bonitas tua. tu es
causa gratiae tuae; nam natura tua est
fons benignitatis tuae: a te ascendit
et super omnia effunditur scaturigo
dives misericordiae tuae. non
accipis [ab] *aliis* [quod] das
aliis; quia nemo est *ditior* te,
ut mutuum det tibi: nec enim indiges
tu ut mutueris; nam in te et apud te
congregatae sunt divitiae omnis vitae:
tu, qui benefacere solum nosti,

ܐܢܬ ܘܡܚܝܣ ܐܢܬ ܠܚܛ̈ܗܝܢ
ܕ[ܢܣܒܘ]ܢ ܠܫܒ[ܘ]ܚܬܟ. ܦܪܘܩܐ ܐܢܬ
ܠܚܛ̈ܗܝܢ ܕ⸢ܢ⸣ܣܒܘܢ ܡܘܗ̈ܒܬܟ.
ܗܘ ܒܪܐ [ܚܢ]⸢ܢ⸣ ܕ⸢ܬܬܠ⸣
ܠܐܣܝܪ̈ܐ [ܘ]⸢ܠܐ⸣ ܡܬܬ[ܟܪ ܐܢܬ.]
ܐܢܬ ⸢ܠ⸣[ܒ]⸢ܠ⸣ ܠܫܒ[ܘ]ܚܬܟ [ܡܫܡܫܬ]
ܕ[ܠ]⸢ܒ⸣ܐ ܐܢܬ [. . .]
[. . ܡ]ܠܠ ܕ⸢ܠ⸣[ܒ]⸢ܠ⸣ ܡܫܡܫ [ܐܢܬ]
[. . . . . .]ܗܘܝ[. . .]
[. . . . .]

III.

fol. 21b, col. 1.

[ܘ]ܒܚܣܐ[ܝ]ܬ ܡܒܕܪ[1] ܐܢܬ
[ܠܟܠ ܚܣ]ܝܢ. ܕܪ̈ܚܡܝܢ ܫܠܝܬܐ
[ܡܣܟܢ]ܝܢ ܒܪ̈ܝܬܢ ܗܘ ܕܒܪܐ
[ܘ]ܐ⸢ܬ⸣ܝ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܕܫܪܝܐ
ܕܒܪ̈ܝܢ. ܐܢܬ ܐܠܗܐ. ܕܒܪ
ܐܝܬܝܟ ܠܒܘܫܝܢ. ܘܐܣܝܪ̈ܐ
ܒܟܝܢܟ ܒܐܝܬܘܬܟ ܠܐ ܐܢܬ.
ܐܠܐ ܒܪܐ ܕܡܢ ܐܝܬܘܬܟ
ܘܪܘܚܐ ܕܡܢ ܟܝܢܟ. ܒܪܬ
ܒܟ̈ܪܐ ܬܢܝܢܐ ܘܬܠܝܬܝܬܐ
ܕܪܘܚܐ. ܘܡܒܪܬ ⸢ܠܥܠ̈ܡ⸣ܐ
ܕܬܘ̈ܬܚܐ. ܘܡܒܪܬ⸢ܬ⸣ [ܠܥܠ̈ܡܐ]
ܕܟܠ̈ܝܐ. ܘܡܩܝܡܝܢ ⸢ܠ⸣[ܥܠܡܘܢ]
ܠܥܠ̈ܡܐ ܒܚܣܐܢܬ ⸢ܡ⸣[ܒܕ]ܪ.[2]
ܐܬܦܬܚܬ ܕܝܢ ܠܦܩܘܕܬܟ
ܬܬܪܐܬ. ܠܘܬ ܚܟܝܡܐ
ܡܫܝܠܐ ܕܐܬܦܘܬ: ܡܢ
ܒܦܪܐ ܒܪ ܝܠܕܝܢ ܒܒܪܬ:
ܘܡܢ ܕܢܫܝܐ ܕܡܘܬܢ ܐܬܦܢܝܬ:
ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܪ[ܒ]ܐ ܕܐܬ[ܘܬ]⸢ܢ⸣
ܫܡܫܬ [ܠܘܬ]ܢ [ܒ]ܝܠܕܝܢ

[1] Cod. ܡܒܕܪ ('dispergis'); iterumque, ni fallor, infra in l. 14, quia ultima ibi littera eius formae est, quae cum praecedente non coniungitur.

[2] Cod., ut vid., ܡ[ܒܕ]ܪ, ut in l. 1.

et suades operibus tuis
ut [suscipiant] gratiam tuam: vocas
opera tua [ut] accipiant dona tua.
haec est enim [consuetudo] *tua*, ut des
aliis, [et] non [negotiaris.]
tu *omnibus* gratiam tuam [das,]
[quia] *bonus* es [. . . . .]
[. . . .] quia *omnibus* sufficis
[. . . . .]
[. . . . .]

III.

fol. 21b, col. 1.

[et] secreto dirigis[1]
[omnia virtute] tu*a*. brachium tuum fortissimum
[sustinet] creaturam tuam, quam vocavit
[et] *adduxit* ex nihilo nutus
voluntatis tuae. tu, deus, qui cum
sis solus et alius
tecum in essentia tua non sit,
nisi filius, qui de essentia tua (est),
et spiritus, qui (est) de natura tua, creasti
opera viva et virtutes
spiritûs, et fixisti *saecula*
inferorum et ornasti [saecula]
superorum; et mandatum tuum [omnia]
saecula secreto dirigit[2].
effudisti autem gratiam tuam
potissime erga genus
debile humanitatis nostrae. de
pulvere enim imaginem tuam fecisti nos,
et de pulvisculo similitudinem tuam donasti nobis,
et potestatem [magnam] essentiae tuae
posuisti [penes] nos [in] imagine tua.

---

1 Cod. 'dispergis' (duabus litteris transpositis).
2 Cod., ut vid., 'dispergit', ut in l. 1.

ܒܝܠܕ[ܘܬܟ]. ܕܟܠ ܢܬܕܡܪ
ܠܝܠܕܟ. ܘܢܫܒܚ ܒܒܪܝܬܐ
[ܠ]ܕܡܘܬܟ ܘܗܘܐ ܚܝܪ ܟܠ
[ܒ]ܠ ܡܗܠܠ ܕܝܠܕܬ ܢܗܪܐ
ܕܡܠܠܘܬܗ ܕܡܫܘܬܐ ܘܡܫܬܡܫܝܢ
ܒܒ̈ܪܝܐ ܟܠܗܘܢ ܠܡܪܘܬܗ.
ܕܠܝܠܕܘܬܟ [ܗܘ] ܗܒ[ܝ] ܡܢ
ܟܠ ܐܬܚܫܚ ܕܒܪܐ ܢܘܗܪܐ
[ܕܟܠܗܘ]ܢ ܘܐܝܟ [..]ܠܟ ܟܒܘ
[ܟܠܒܪ]ܐ ܠܗܢܐ ˹ܥܒܕ˺ܐ ܫܒܝܚܐ
[ܐܫܬܘ]ܠ ܡܢ ܒܦܪ[ܐ ܕ]ܠܟ ܢ[ܗ]ܘܪ
[ܘܠܕܡܘܬܟ] ܢܫܠܘܦ [ܒܪ]˹ܕ˺ܘܬ[ܐ]
ܘܕܢܘܗܐ] ܠܟ ܒ[ܒܕ]ܐ [. . . .]
[. . . . .]

IV.

fol. 21b, col. 2.

ܠܟ [. . . . .]
ܢܬ[. . . . .]
ܒܗܘܢ [. . . . .]
ܘܫ[ܕ]ܪ ܠܟ ܫܘܒܚܐ. ܐܒܘܟ]
ܘܒܪ˹ܐ˺ [ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ]
ܠܥܠܡ˹ܝܢ˺ [ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ]
ܐܡܝܢ [ܘ]ܐܡܝ[ܢ.] ܫܒܚ[ܝܢ ܚܢܢ]
ܠܟ ܫܘܒܚܐ. ܘܡܫܒܚ[ܝܢ ܚܢܢ]
ܠܟ ܡܫܒܚܐ. ܘܡܘܕܝܢ [ܚܢܢ]
ܠܟ ܡܪܢ ܒܟܝܢܗ ܘܣܓ[ܕܝܢ ܚܢܢ]
ܕܒ ܠܟܐ ܫܦܝܪ ܚܢܢ ˹ܠ˺[ܬܘܕܝܬܟ]
ܕܠܟܠ ܣܦܩ ܐܢܬ. [ܕܒܪܐ ܐܢܬ]
ܥܫܝܢܐ ܕܠܟܠ ܙܒܢ ˹ܐ˺[ܢܬ. ܡܗܠܠ]
ܕܟܠ ܟܠܗ ܒܪ[ܝ]ܬ[ܐ ܠܡܫܒܚܘܬܟ]
ܦܪܘܩܐ. ܘܚܕ˹ܢ˺[ܐ] ܐܢܬ ܡܟܠ ܟܠ]

per gratiam [tuam]; ut cuncta oboedirent
imagini tuae, et praestarent servitium
similitudini tuae. et ecce impositum est super
omnia, quia voluisti, iugum
regni (hominis) mortalis, et oboediunt
opera omnia dominationi eius.
nam gratiâ tuâ [ipse] prae
omnibus positus est ut dominus sit
omnium; et secundum [. .] *tuam* in medio
[mundo] ad hoc *nomen* gloriosum
[assumptus] est de pulvere, *ut te honoraret*
[et similitudini] tuae operaretur *servitium*
[et sit] tibi *servus* [. . . . . . .]
[. . . . .]

IV.

fol. 21 b, col. 2.

[. . . . .]
[. . . . .]
genus nostrum [. . . . . . .]
et *mittamus* [tibi gloriam, pater,]
et fili, [et spiritus sancte,]
in saecula [et in saecula saeculorum,]
amen [et] *amen.* adoramus
te, adorande, et glorificamus
te, gloriose, et sanctificamus
te, sancte natura tua, et *laudamus*,
quamquam non sufficimus [laudi tuae,]
qui omnibus sufficis. [thesaurus enim es]
affluens, qui omnia alis; [quia]
super omnem creaturam [gratia tua]
extensa est. et benignus [es, et super omnia]

ܐܚܝܕ ܚܝܠܐ ܕ[ܡܪܘܡܡܘܬܟ]
ܘܟܠ ܙܢ ܡܢ ܟܠ [ܦܘܪܣ]
ܡܚܘܒܐ ܐ[ܢܬܝܢ ܕܟܠܗܘܢ]
ܒܥܘܕܪ̈ܢܐ. ܘܫܘܒܚܬ[ܐ] ܕܠ⌈ܟ⌉[ܗܘܢ]
ܒܬܘܕܝܬܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ. ܕܠܟ ܗ[ܘ]
ܟܠ. ܘܐܢܫܝܢ ܒܗ ܟܠ ܕܠܟ
ܒܒܕܬܟ ܕܢܘܗܪܐ. ܘܡܪ̈ܬܟ[1]
ܫܡܝܐ ܒܫܡܝܢ. ܘܐܘܪ̈ܚܬܟ:
ܘܢܘܪ̈ܬܟ: ܘܟܠܝ̈ܠܬܟ ܘܪ̈ܫܡܬܟ:
ܘ[ܕ]ܚܠܬܟ ܘܡܙܝ̈ܥܬܟ: ܘܟܢ
[ܒܫܘܒ]ܚܗ ܘܫܘܒܚܬܗ ܕܟܝ̈ܢܝܢ
[ܐܝ]ܟ ܛܟܣܬܗ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ
[ܕܫ]ܒܘܪܬܟ ܚܠܝܬܐ. ܒܦܐܪܐ
[ܕܢܫ]ܡܬܗ ܐܢܫܝܬܐ ܠܗܘܬܟ
⌈ܡܛ⌉[ܠ]⌈ܕ⌉ܝ ܠܡܚܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܟ
[ܡܫܝܚܝ]ܐ. ܡܢ ܒܦܪܐ ܒܢ̈
[ܕܐܝ]ܬܘܬܟ ܦܐܪܐ ܚܝܐ
[ܙܪ]ܥܬ ܠܢ ܐܪܥܐ. ܕܢܬܠ ܠܢ
[ܦ̈]ܐܪܐ ⌈ܕ⌉ܚ⌈ܒ⌉ܐ ܚܝ̈ܝܢ ܕܬܬܠ

V.

fol. 20a, col. 1.

[ܠܢ . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . .]ܗܬ ܘ[. . . . . . .]
[. . . .]ܐ ܕ[ܝ]ܠܗ[2] . . . . . .]
[ܠ]ܡܫܡܫܘܗ ܥܡܢ ܘ[ܐܬܐ ܘܗܘܐ]
ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܒܪܢܫܐ[.] [ܘܒܪ]
[ܗܘ] ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܐܬ⌈ܕ⌉[ܒܪ]
[ܒܒܛܢ]ܬܗ ܘܫܪܝ ܒܟܠ ܡܘܬܢܝܢ

[1] Cod. ܘܡܪܬܟܝ. [2] Fors. ...⌈ܬ⌉ܕ.

effusa est benignitas [misericordiae tuae,]
et omni tempore omni [modo]
fons *es* [omnium]
auxiliorum et repositorium omnium
divitiarum spiritalium. tua sunt
omnia; et nos cum omnibus tuos
fecisti nos ut simus; et vocasti nos[1]
nomen nomine tuo, et auxisti nos,
et honorasti nos, et elevasti nos, et exaltasti nos,
et purificasti nos, et sanctificasti nos; et in te
[malitia] et foeditas voluntatis nostrae
exornata est, et amaritudo
arbitrii nostri dulcis effecta est fructu
[qui] *amore* tuo missus est ad nos
ferre insitionem arboris tuae
[vivificantis]. de radice enim
essentiae tuae fructum vivum
misisti in medium regionis nostrae, ut daret nobis
vitam, quam voluit voluntas tua ut dares

V.

fol. 20a, col. 1.

[nobis . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[ad] seipsum assumpsit nos, et [venit et factus est]
ex virgine homo. [et cum]
[esset] deus de deo, *conversatus est*
[inter nos,] et visitavit nos omnibus mensuris[2];

[1] Cod. 'me'. [2] Seu 'aetatibus': sc. Christus omnes humanae naturae conditiones vel mensuras suscepit.

[ܘܐܝܟ ܕܩܘܕ]ܡ [ܠܗ] ܚܘܒܗ
[ܪܒܐ] ܐܬܩܪܒ ܠܚܛܝܐ
[ܘܠܡܘܬܐ. ܕ]ܒܚܛܗ ܢܦܩܘܢ
[ܡܢ ܚܛ̈ܝܐ] ܘܒܡܘܬܗ ܚܛ̈ܝܐ
[ܕܠܥ]⌈ܠܡ⌉ ܢܚܐ ܠܗ: ܘܒܡܫܝܚܘܬܐ
[ܢܫܬܡܥ] ܒܟܠܗ ܡܢ ܡܟ̈ܝܠܬܐ
[ܘܒܝܕ] ܡܫܡܫܘܬܗ ܥܒܕ[ܚܕܬܐ]
[ܠܡܠܟܘܬܐ] ܕܪܘܡܐ ܢܚܠܦ
[ܫ]ܒܝܚܘܬ[.] ܘܡܠܠ ܕܒܬܪ
ܗܘܐ ܕܢܫܬܠܡ ܡܢ ܐܬܪ̈ܝܢ.
ܘܬܘܒ ܠܐܬܪܐ ܕܪ̈ܘܚܢܐ
ܕܢܚܬ ܗܘܐ ܡܢܗ: ܥܒܡ
ܒܝܬ ܐܒ̈ܗܝܢ ܪ̈ܗܘܒܐ ܕܦܓܪܗ
ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܩܪ̈ܒܐ ܢܗܘܐ
ܠܘܬܗ ܒܪ ܦܓܪܗ. ܘܟܠ ܒܪ̈
ܢܬܩܪܒ ܠܗ ܒܪ ܚܝܠܗ. ܡܛܠ
ܚܢܢ ܒܢ̈ܝܐ ܕܝܠܗ ܘܫܒܚܘܬܐ
ܕܒܪܗ ܒܬ[ܪ] ܗܘܐ ܕܢܬܒܣܡ.
ܥܒܠ ܠܗ[ܡܟܐ] ܘܫܡܪܐ ⌈ܠ⌉ܗܘ
ܕܒܚܒ ܢܝܚܗ ⌈ܡܫ⌉ܒܚ ܒܒ[ܘܪ]⌈ܟ⌉ܬ
ܕܪܘܚ. ܘܗܢܐ ܐܘܪܐ ܕ⌈ܚܝ⌉ܠ[ܐ][1]
ܥܒܡ ܠܗ. ܘܕܡܘܬܐ ܠܒܠܬܐ
ܐܪܦ ܠܗ. ܕܐܝܟ ܕܚܒܒ [ܕ]ܒ[ܒܪ]
ܐܡܫܝܚܘܬ ܘܫܝܐ ܒܐ⌈ܪܘ⌉[ܗܝ] .

VI.

fol. 20a, col. 2.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]

[1] Fors. [ܗ]ܠ⌈ܚܝ⌉ܕ.

[et ut notum faceret nobis] amorem suum [magnum], accessit ad passionem [et mortem, ut] passione sua liberaret nos [a passionibus,] et morte sua vitam *aeternam* daret nobis, et in resurrectione [resuscitaret nos] secum a mortuis, [et per] ascensionem suam gloriosam [ad regnum] supernum elevaret nos *gloriose.* et quoniam paratus erat ut ascenderet de loco nostro et exaltaretur ad locum spiritalium, unde descenderat, reliquit inter manus nostras arrhabonem corporis sui sancti, ut de propinquo esset apud nos per corpus suum, et omni tempore immisceretur in nobis per virtutem suam. ante enim tempus crucis suae et horam qua paratus erat ut glorificaretur, accepit panem et vinum, quod fecerat voluntas eius, sanctificavit illud *benedictione* spiritali. et hoc mysterium *tremendum*[1] reliquit nobis, et similitudinem bonam dimisit nobis, ut sicut (ipse) fecit faciamus iugiter et vivamus per *mysteria eius.*

VI.

fol. 20a, col. 2.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]

[1] Fors. '*potentiae* [suae]'.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
ܚ[ܠܦ ܟܠܗ ܕܒܪܬܟ ܡܕܝܢܬܐ]
ܕܐܬ[ܝܗ̇ ܒܟܠܗ̇ ܬܒܝܠ. ܕܒܥܝܢܐ]
ܘܫܠܡܐ ⸢ܬ⸣[ܗܘܐ ܥܡܗ ܫܠܡܐ.]
ܣܠܩ ܠܟܘܢ [ܐܦܝܣܩܘܦܐ]
ܘܠܟܠܗ ܟܗ[ܢܘܬܐ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ]
ܕܠܟ ܟܠ ⸢ܐ⸣[ܬܪ ܡܫܡܫܝܢ]
[ܘܡܫܒܚܝܢ ܡܪܝܟ ܒܟܠܗ̇]
ܘ[ܕܝܢܘܬܐ ܘܪܚܡܘܬܐ ܒܪܕܝܬܟ]
ܡܕܝܢܬܐ. ܕܢܬ[ܢܗܪܘܢ ܕܠܐ]
ܡܟܘܢ [ܘ]⸢ܕܠܐ⸣ [ܐܢܫ ܡܪܝܟ.]
ܣܠܩ ܫ[ܠܝܚ]ܐ ⸢ܒ⸣[ܠܟܘܢ]
ܘܡ[ܗܕ]ܐ ܘܡܗܕܝܢܐ ܐ[ܢܘܢ]
ܒܗܝܢܐ ܘܕܝܢܐ. ܣܠܩ ܬܚ[ܠܬܐ]
ܘܡܗܝܡܢܐ ܕܢܝܚ ܒܐܘܪܚ[ܗܘܢ]
ܫܪܪܐ ܕܡܠܟܘܬܟ. ܕܒܫ[ܠܡܐ]
ܕܡܪܝܟ ܢܬܢܗܪܘܢ ܠܘܩܒ[ܐ]
ܕܫܘܠܛܢܗܘܢ: ܣܠܩ ܠܠܝ[ܐ]
ܕܫܢܬܐ ܕ[ܢ]ܬ[ܒ]ܪܟ [ܘܐܬܐ]
ܠܥܘ[ܡ]ܪܐ ⸢ܒ⸣[ܗܢܐ. ܣܠܩ]
ܠܟܘܢ [. . . . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
pro [tota ecclesia tua sancta]
quae est [in toto orbe; ut in tranquillitate]
et pace sit [in medio mundo.]
pro omnibus [episcopis]
et universo sacerdotio [et diaconatu,]
qui tibi in omni *loco* [ministrant]
[et stant coram te in omni]
[sanctitate et puritate in ecclesia tua]
sancta, ut *custodiantur* [sine]
macula [et sine culpa coram te.]
pro apostolis *omnibus*
et martyribus et confessoribus, *patribus* [nostris]
rectis et iustis. pro regibus
fidelibus, qui triumphare fecerunt in ditione [sua]
veritatem regni tui, ut in pace,
quae a te est, custodiantur fines
potestatis eorum. pro corona
anni, ut benedicatur [et veniat]
ad perfectionem [prosperam. pro]
omnibus [. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]

VII.

fol. 20b, col. 1.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
. . . .] ܕܢܟܒ ܠܠܚ]ܡܐ
[ܗܘܐ ܦܬܪܐ ܡܥܕܢܐ] ܘܠܡܫܬܝܐ
[ܗܘܐ ܕܡܟܐ ܡܢܪ]ܐ ܕܡܫܝܚܝܢ
. . . . . ܕܒܗ]ܡܗܝܡܢܘܬܐ
[. . . . .]
[. . . . .]
. . . . . .] ܥܡܠ ܘܫܡܫ
[ܡܫܡܫܝܢ ܕ]ܗܘܠܝܢ ܠܗ ܠ]ܡܘܕܥܢܐ
[ܘܠܡܘܕܥܢܐ] ܘܠܫ[ܘܪܪ]ܐ [ܕ]ܗܝܡ
[ܟܠ]ܗ'ܝ' ܒܢܦܫܬܐ. ܘܠܫܘ[ܫ]ܐ
[ܕܫܘ̈]ܠܐ' ܘܕܫܘܠܛܢܗܐ [.] 'ܕܬ'ܬ[ܠ]
[ܠܗ ܕܒܗ] ܡܕܝ̈ܢܐ ܕܐܬ[ܡ]ܕܥ'ܘ
[ܕܠܡܫܘ]ܬܐ ܘܐܬܥܘܕܘ ܠܫܘ[ܫ]ܐ
[ܕܒܫܘ]ܡܗܬܐ [ܕ]ܐܘܕܐ ܘܠ[ܫ]ܘܠܛܢܐ
[ܘܢܬܒܫ] 'ܠܝ' [ܐ]'ܠܐ' ܥܒܝܕ
[ܗܝ ܟܠ ܘܠܟܪܐ] ܕܡܟܢܝ
. . . . . ܘܪ]'ܒ'ܢ ܒ[ܝ]ܫܐ
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]

VII.

fol. 20b, col. 1.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . . . . faciat] *panem*
[hunc corpus sanctum] et vinum
[hoc sanguinem] *pretiosum* unigeniti tui,
[. . . . . in] fide
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . . . .] accipit et sumit
[ex eis,] *fiant* [ei in] sanctificationem
[et in purificationem] et in *liberationem* ab
omnibus malis, et in *expiationem*
debitorum et peccatorum; [ut des]
[nobis ut cum] sanct*is*, qui *sanctificati* sunt
[gratiâ] tuâ et digni habiti sunt *expiatione*
[quae (fit) per] donum tuum, laudemus et adoremus
[et glorificemus] *te patrem*, gloriosum
[prae omnibus, et filium,] qui a te est,
[. . . . . .] *spiritum* tuum *vivum*
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]

VIII.

fol. 20b, col. 2.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
ܘܚܙܝ ܡܘܪܒܝܗ[ܘ]ܢ [ܢܗ]ܘܘܢ [ܠܟ]
ܡܘܪܒܝܐ ܕܒ̈[ܢ]ܐ ܘܡܫܒܚܐ. ܘܗܒ[
ܠܟܠ ܫܘܐ[ܝ]ܬ ܕܢܗܘܐ ܐܦ ܚܝ[ܝ]
ܕܟܝܢ ܘܡܥ̈ܝ[ܢ]. ܕܟܠ ܩܢ ܕܫܦܠ]
ܘܢܫܒ. ܐ[ܪ̈]ܐ ܗܠܝܢ ܡܦ̈ܫܐ]
ܬܘܕܝ ܕ⌈ܠܗ⌉ ܘ[. . . . . .]
ܚܘܒܐ [. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
ܕܒܪ̈ܟ ܡܕ[ܢܚܐ . . . . . .]
ܢܗܘܐ ܚܕ[ܝ . . . .]
ܒܠܒ̈ܬܐ. [ܕ]⌈ܐܟ⌉[ܢܝܐܝ]ܬ ܢܫܒ[ܘܕ]
ܘܢܥܢܐ ܟܠܢ ܫܘܝܐܝܬ ܠܡܕ[ܝܢ]
ܡܢ ܟܠ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ
ܕܡܘܕܝܐ ܠܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ . ○ . ○ . ○ .
ܫܠܡܬ ܕܡܢ ܒܬܪ ܕܢܫܡܝܢ
. ○ : ○ . ܡܘܪܒܝܐ . ○ : ○ .
[ܐ]⌈ܠ⌉[ܗ]ܐ ܕܐܝܟܘܬܟ ܒܠܒܘܬܟ
ܠܫܘܬܦܘܬܐ ܕܐܪ̈ܐ ܡܫܝܚܐ.
ܘܕ[ܢ]ܫܒ ܦܬ[ܓ]ܡܐ ܘܕܡܟܐ ܕܡܫܝܚܝܟ.
⌈ܗܒ⌉ ⌈ܠ⌉ܢ⌈ܠ⌉[ܫܘܒ]⌈ܚܐ⌉ [ܒܒܢ̈ܝ]ܟ ܕܢܗܘܘܢ
[ܕܟܝܢ ܘ]ܡܕ[ܟܝܢ] ܟܠܗܘܢ
[ܒܦܓܪܐ ܘܒܢܦܫܐ.] ܕܒܗ ܕܟܝܢ
[ܚܢܢ ܡܢ ܚܘ]ܒ[ܝ]ܢ ܒܫܠܡܘܬ ܬܐܒܐ
[ܠܟ ܕ]ܘܕܐ ܘܫܒܘܚܐ ܘܢܥܢܐ
[ܐܠܗܐ] ܒܚܘ[ܕ]ܝܢ ܒܠ ܬܐܒ
[ܒܗܘܢܟ ܕܠܘ]ܬܢ ܕܠܐ ܡܬܡܠܠܐ.

VIII.

fol. 20 b, col. 2.

[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
et per oblationem suam *fiant* [tibi]
oblationes *purae* [et sanctae. et da]
nobis omnibus pariter [ut simus et nos]
puri et sancti; [ut omnis qui accipit]
et sumit *mysteria* [haec sancta]
sanctificetur *totus et* [. . . . .]
popul*us* [. . . . .]
[. . . . .]
[. . . . .]
filii tui sancti [. . . . .]
simus *gaudentes* [. . . . . . .]
in bonis; [ut iugiter] adoremus
et glorificemus omnes pariter sanctiorem
omnibus patrem et filium et spiritum
sanctum in saecula. amen.

ORATIO POSTQUAM SUMPSERUNT
OBLATIONEM.

deus, qui dignos habuisti nos per gratiam tuam
participatione mysterii sancti,
et ut sumamus corpus et sanguinem unigeniti tui,
da omnibus [servis] *tuis* ut sint
[puri et] *sancti* omnes
[corpore et anima;] ut purificati
[a delictis] *nostris* revelata facie
[te] laudemus et adoremus et glorificemus
[deum] *factorem* nostrum propter
[donum tuum] *ad* nos ineffabile.

Notes.

I.

fol. 21 a, col. 1.

The loss of all that is missing from this column is due to the tearing away of the parchment. There are two considerable rents: the first affects the beginnings of ll. 1—20, the second affects the ends of ll. 27—35.

l. 7. '[*et terreni*]'.—This conjecture rests on the supposition that the last word in l. 6 was in the plural, [*r*]*ūḥāne*, 'spiritual beings'. The plural points do not appear, but they would naturally have stood over the initial *r*, which is lost. The phrase '*spiritalès et terreni*' is of common occurrence, and is natural in a context in which angels and men are represented as joining together in singing the *Sanctus*.

In the same line '*sanctificationes*' (plur.) must be read, for though the plural points have disappeared, they are found over the following adjective. That adj. is without doubt *tĕlīthāye*, 'threefold', though the initial *t* is torn away and the lower part of the *l*. Bickell's '*terreni*', presupposing *taḥtāye*, is not possible. The same expression 'threefold sanctifications' evidently occurred again at l. 16 below.

l. 8. '[*mittunt*]'.—This verb is conjectured from l. 17, where it occurs in a similar context. A feature of this document is the frequency with which the same phraseology recurs.

l. 9. '[*pater*]'.—Some such vocative is required.

l. 10. '[*cum omnibus*] *spiritalibus*'.—The third word may be '*spiritalis*' (sing.), as it lacks the plural points. If so, another vocative would seem to be required—possibly it was '*O Deus noster*' (*'ō 'alāhan*): the presence of the 'O' would be required to fill the space.

ll. 11—14.—The restorations suggested in these lines are those which appear to arise most naturally out of the context, and I feel that they are not very far from the mark.

l. 15. '[*domus-*] *habitationis*'.—The visible letters of the second word suggest in the context *ma'marhōn*, 'their habitation'. But the space requires another word at the beginning of the line. The most obvious to suggest is the noun *bēth*, forming the compound 'house- (*or* place-) of habitation': one of the many compounds in which the word *bēth* adds merely a vague idea of locality.

l. 16. '*trinas*'.—I have no doubt that the word is, as in l. 7, *tĕlīthāye*, 'threefold'. The same letters are visible here as there, but the plural points can no longer be read. I believe also that the preceding word was *ḳuddāše*, and that we have here a repetition of the expression 'send to thee threefold sanctifications'.

l. 17. '[*uno ore*]'.—A familiar phrase, and rendered probable here by the following 'una voce'.

l. 25.—The *Sanctus*, which no doubt was originally rubricated, has been traced over in black ink by a later hand.

ll. 27—32.—The restorations in these lines are all practically certain. They are those of Bickell, except that in l. 32 I read *d* (ܕ), while he read *r* (ܪ), at the beginning of the last word of the line. The mark over the *d* which caused him to take it for *r*, is probably the remnant of the back-stroke of the following *alaf*. The word was certainly *daḥĕrēna*.

l. 33. '*praevalet*'.—The verb is almost certainly *methnaṣṣaḥ*, which occurs again (VI 27) in the active form *naṣṣaḥ*, in the causative sense of making the grace of God's kingdom to triumph or prevail.

l. 35. '*proxima*'.—The photograph appears to shew the letters *ḥb*, from which Bickell conjectured *ḥĕbharĕtha*, '*socia*'. But the reagent made it clear that the word was *ḳarrība*, 'near'. The sense is that no other lordship can approach to that of God.

II.

fol. 21a, col. 2.

This column has the following defects. There is a hole that has injured the beginnings of ll. 10—13; another small hole which has destroyed most of the first word in l. 19; a third which affects parts of ll. 20—22. There is besides a rent which runs along the outer (left-hand) edge from l. 23 to the end of the column; it has cut in two the last letters of ll. 23—35, has dammaged the last word of l. 29, and carried off the ends of ll. 30—35. Another tear cuts in at a sharp angle from the beginning of l. 32 across ll. 33—35. Hence these lines have suffered loss at both ends. Furthermore, ll. 27ff. are spotted with small holes and otherwise defaced by rubbing and crumpling. Of l. 34 only three letters are visible, and of l. 35 nothing at all can be read.

l. 11.—Clearly visible at the beginning is the tall and nearly vertical up-stroke of a *ṭ*: further on there is the remnant of a *t*. The space and the context make *ṭābha 'at*, 'thou art good', highly probable.

l. 13. '[*similitudo*]'.—The last letter of the word is *alaf*. Bickell conjectured from the context *šuḥlāpha*, '*mutatio*'; but this noun is masc. in Syriac, whereas the verb, '*appropinquat*', has the fem. form. More probably the noun was *dĕmūtha*, '*similitudo*', as in l. 11. The sense will be that no similitude can convey any idea of God's grace or goodness.

l. 19.—Bickell suggests 'plenus', *malya*, for the first word. But the first letter was not *m*; it was one that protruded beyond the beginning of the line—a feature peculiar to *ayn* and *š*. The context speaks of God as the source of all spiritual *riches*, who needs not to borrow and to whom none can lend. I feel sure therefore from the visible remains that the word was *'attīra*, 'rich'. The expression *mabbō'a 'attīra*, 'rich fountain', occurs twice in the Syriac version of the *Odes of Solomon* (iv 10, xxvi 14).

l. 20.—The preposition *men*, 'from', has disappeared; but there is a vestige of the *m*. All but the initial *alaf* of *'ḥĕrāne*, 'others', is covered by a hole in the parchment, but the reading is certain from the context.

l. 21.—Bickell rightly conjectured *dĕ'attīr*, '*qui (est) ditior*', as the last word but one. The second letter, *ayn*, can be identified from the way in which its right-hand extremity runs under the horizontal stroke of the prefix *d* (ܕ). This reading tends to confirm that at l. 19.

l. 24.—The plural points have disappeared from the last word, *ḥayye*, 'life'.

l. 27.—The first Syriac word was a verb, evidently meaning to receive. It was probably not the same as that used in the next line, and would therefore be either *nessĕbhūn or nešḳĕlūn.*

l. 29. '[*consuetudo*] *tua*'.—The word appears to begin with *ayn* and to end with *k* (the possessive suffix 2 sing. masc.). Between these there is room for no more than two letters. I suggest *'ĕyādhākh*, 'thy custom', in the sense of God's constant attribute.

The last word of the line begins with *dt* (not *dn*, as Bickell read); and there are clear remains of a second *t* followed by *l*. So it was the verb *tettel* with the prefix *d*, '*ut*', and means 'that thou shouldst give'.

l. 30.—The last word begins with *mtt* (the remainder is torn away). It was therefore a participle in the passive form; and it must, as the space demands, have been followed by the supplementary pronoun 2 sing. masc. (either attached or detached). I have suggested (without much confidence) *mettaggar 'at*, '*negotiaris*' (God's gifts are free, they are not His part of a bargain). Other possibilities are *mettĕwe 'at*, '*poenitet te*', or *mettĕ'īph 'at*, '*deficis*'. Conjectures, of course, must be restricted to the few classes of verbs which admit of a double *t* after the first letter.

ll. 31—33.—The conjectures in these lines arise out of the context and so much of the writing as is legible: they are offered at their face value.

III

fol. 21 b, col. 1.

As this page forms the verso of fol. 21, its col. 1 stands behind col. 2 of the previous page and has suffered correspondingly from loss of the original parchment; its last lines, however, are somewhat better preserved.

l. 1. '*dirigis*'.—As noted under the text, the MS has '*dispergis*', *mĕbhaddar*: but this seems almost certainly to be a scribe's mistake for *mĕdhabbar*. The same mistake appears to have been made again at l. 14 below.

l. 2. '[*omnia virtute*] *tua*'—All that is clear is *lk* at the end of the second word, which I take to have been *bĕḥailākh*.

l. 3. '[*sustinet*]'.—The word, as the re-agent clearly shewed, ended with *k*, and it must have been a verb. In this context therefore *masmekh*, 'supports, upholds', appears to be the most likely conjecture.

l. 4. '[*et*] *adduxit*'.—The verb was evidently '*aitī*, 'brought'. The re-agent made clear the letters '*i*, and the last two letters appear to be *ti*.

l. 11. '*saecula*'.—Enough remains of the first three letters to make this reading sure.

l. 12. '[*saecula*]'.—It is probable that this word was repeated here, though its place is quite covered by a hole in the parchment. Bickell's '*et*' (ܘ) at the beginning of the line is wrong: the MS has 'of' (ܕ) quite clearly.

l. 13. '[*omnia*]'.—This is conjectured from the context: part of the first letter (*k*) is legible.

l. 14. '*secreto dirigit*'.—The expression is almost certainly the same as that in l. 1. And if so, the scribe has again written *mĕbhaddar* by mistake for *mĕdhabbar*. We can tell this from the fact that the final *r* is of the form that this letter takes when not joined to the preceding. Bickell read the first letter as *s*; but what remains of it would better suit *m*.

l. 21. '[*in*] *imagine*'.—It is possible that the MS had '*per*', *bĕyadh*, rather than '*in*'.

l. 30.—'*et sicut* [. . .]'.—'*et sicut*' (or '*et secundum*') is clear, though Bickell failed to read it. The next word, which was quite short, ends with *lk*. Possible would be *ḥailākh*, '(*secundum*) *potestatem tuam*', or *dīlākh*, '(*sicut*) *tuus*'. The first is the more probable.

l. 33. '*operaretur servitium*'.—There can be little doubt about the second word. For the Syriac expression cf. Acts vii 7 and Lk. xv 29; compare also '*praestaret servitium*' in l. 23 above.

IV.

fol. 21 b, col. 2.

This column stands behind fol. 21a col. 1, and it is affected (but in the reverse direction) by the rents and holes described above under I. More or less of the latter part of ll. 1—20 is torn away, as is also the initial part of ll. 25—34. The column has only 34 lines.

ll. 7—10.—The separate pronoun *ḥĕnan*, '*nos*', supplementing the participles, has been torn off at the end of each of these lines. It was unnecessary to indicate its loss in the translation.

l. 15. '*benignus*'.—The word must be read as the adjective *ḥannāna*, not as the noun *ḥĕnāna* (Bickell); but the noun is required in the next line.

l. 17. '[*modo*]'.—We require an adverbial expression corresponding to '*omni tempore*' just before. The fairly common phrase *men kul pĕrōs* (πόρος), 'every way', 'by all means', would suit very well.

l. 22. '*vocasti nos*'.—The scribe has carelessly written the singular suffix '*me*', instead of the plural '*nos*'.

l. 27.—'*exornata est*'.—The first two letters of this verb are torn away, but it was certainly *'esṭabbĕthath*.

l. 30. '*ferre insitionem*'.—The verb, I think, must have been *lĕmeṭ'an*, 'to bear'; there is not room for *lĕmettal lan*, 'to give us'. Consequently the noun is to be understood in its sense of '*insitio*', not in its other sense of '*gustus*'.—The following words '*arboris tuae*' confirm this.

V.

fol. 20 a, col. 1.

This leaf as a whole is badly torn; but cols. 20 a 1 and b 2 have suffered less than 20 a 2 and b 1. The two latter have not a single line that is complete, and of only 20 lines is there any portion left. The present column has the first five lines completely torn away, as also the letter part of ll. 6—10 and the beginnings of ll. 6—20.

The restorations offered in ll. 8—19 are dictated by the context, and I venture to think that in the main they will commend themselves.

l. 8.—'[*et factus est*]' at the end of the line is pretty certain from the context; but there must have been another verb before it to account for the space, and hence I have supplied *w'ethā*, '*et venit*'.

l. 10. '*conversatus est*'.— For this Bickell proposed '*venit*', *'ethā*. But the third letter is almost certainly *d*, and certainly it is not *alaf*, which would be required for Bickell's suggestion. After the *d* there appear to be traces of a *b*: hence I read *'ethdabbar* (pronounced *'eddabbar*).

l. 12. '[*et ut notum faceret nobis*]'.—The '*et ut*' is entirely conjectural. The first visible letter is an *ayn* at the end of a word, before which there are traces of what may be a *d*. This seems to justify the conjecture *dĕnauda'*, '*ut notum faceret*'. The next word, which was quite a short one, is covered by a blot. I have supplied *lan*, 'to us'; but the word may have been *'al*, 'concerning'; and indeed there is the suggestion of an initial *ayn*.

All the restorations in ll. 13—19 are very probable, and some of them almost certain from the context—as '*aeternam*' in l. 16, '[*resuscitaret*]' in l. 17, and '[*ad regnum*]' in l. 19.

l. 19. '*supernum*', lit. '*altitudinis*'.—The word is quite clear, and it begins with the genitive prefix *d*. There is therefore no foundation for Bickell's '*in altitudinem*'.

l. 20.—The first word is clearly the adverb [*šĕ*]*bhīhā'īth*, 'gloriose'. Only the first letter is wanting, and there is room for no more than this at the beginning of the line. Bickell's '. . . gloriosam' is therefore misleading.

l. 31. '*benedictione*'.—I am confident that the last word in the line is *bĕbhurkath*. It is a noun beginning with the instrumental prefix *b*, which is followed by another *b* as the first letter of the root; and it ends with *t*, before which there appears to be a *k*, though this is very faint. There is no room for any other letter at the end of the line after the *t*. We have therefore a feminine noun in the construct state. This much is true whether my identification of the word be right or not. But the first word on the next line is *dĕrūḥ*, 'of spirit' (equivalent to an adj. 'spiritalis'), i. e. it is the noun *rūḥ* (absolute state) with the genitive prefix *d*. But Nöldeke (*Gram.* 205) declares that a construct state can never stand before a genitive with *d*; and he says in a note that any instances of this construction that appear in our printed editions 'rest on textual errors'. Whether this be true or not, we have such an instance in the present passage. The phrase *bĕbhurkath dĕrūḥ* is probably a reminiscence of Eph. i 3 *bĕkhul burkān dĕrūḥ*, 'with all blessings of spirit'; but there the noun before the genitive with *d* is in the absolute, not the construct state.

l. 32. '*tremendum*'—The Syriac word was either *daḥīla*, 'terrible', or *dĕḥaileh*, 'potestatis eius'. The last letter is gone, so that we cannot decide the point with certainty.

l. 34.—There is no room at the end for Bickell's '*nos quoque*'; the verb *ne'bedh*, '*faciamus*', ends the line.

l. 35. '*mysteria eius*'.—The plural, with suffix, is required to complete the line. The passage is reminiscent of John xiii 15 ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. This liturgy,

though it refers to the Institution, seems not to have contained our Lord's words.

VI.

fol. 20a, col. 2.

In this column everything is torn away except the beginnings of ll. 14—19 and those parts of ll. 21—33 which are not printed within square brackets [ ]. The context is concerned with the Intercession.

ll. 14—16.—The reconstruction here is purely conjectural, and its only purpose is to indicate what I conceive to have been the general run of the passage.

If the second word in l. 16 begins with *t*, as I read it, it was doubtless a verb fem., and so the subject was probably 'the Church'. For the general ideas of the passage we may compare the liturgy of Theodore: 'for all the holy catholic Church, that thou mayest cause thy peace and tranquillity to dwell in the midst of her all the days of the world'.[1]

l. 18.—'*sacerdotio*' is certain. The word begins with *kh*, and that it was a noun fem. is shewn by the anticipatory suffix at the end of the previous word *kullah*, 'all of her'. There are only two fem. nouns which begin with *kh*, *kāhnūtha* ('priesthood') and *kahīnūtha* ('prosperity'), and the former alone is possible here. It is thus pretty certain that the word after 'omnibus' in the previous line was '*episcopis*'. We may compare again the liturgy of Theodore: 'And for all our fathers the bishops and periodentae and priests and deacons who are in this ministry of truth, that they may stand and minister before thee purely and piously and holily'.[2]

l. 22.—The first word is *ḳaddīshta*, 'holy' (fem.). There is a point after it indicating some sort of pause; then the next word begins with *dnt*, that is with '*ut*' (*d*) prefixed and the preformative letters of a verb fut. (or subj.) pass. *masculine*. It is therefore impossible that Bickell's '[*pro virgine*]' in the previous line can be right, or that in the present line the verb has any reference to the Blessed Virgin: it no doubt refers to the clergy already mentioned, and asks that they 'may be kept (?) without spot'.[3] At the end of the line '*sine*' must have preceded the '*macula*' of the next line.

l. 23.—Compare Coloss. i 23, and Narsai (ed. Mingana) p. 273 l. 8.

ll. 24—25.—'*apostolis*' and '*martyribus*' are certain from the context and from the letters that remain.—In l. 25 the last word began

---

[1] Urmi edition (1890) p. 37 l. 10.

[2] Ibid l. 14

[3] See also what has been said at p. 99 above.

with *alaf*, and it was no doubt *'abhāhain*, 'our fathers': for the phrase 'patribus nostris rectis et iustis' cf. the liturgy of Addai and Mari (Brightman *L. E. W.* p. 286 ll. 12—13).

l. 32. '[*prosperam*]'.—The first letter appears to be a *k*. I suggest *kahīna*, 'prosperous', for which compare Narsai (ed. Mingana p. 287 l. 14): 'and he asks that the crown of the year may be prosperous (*kahīna*) and blessed'.

VII.

fol. 20b, col. 1.

This column, standing at the back of fol. 20a col. 2, is correspondingly mutilated. The ends of ll. 14—17 are visible, and a good deal of ll. 20—29; but the latter are much rubbed. The subject-matter is clearly the Epiklesis.

l. 14.—All that is legible is an *m* followed by an *alaf* at the end of the line; but we may be practically sure that the word was *lĕlaḥma*, 'the bread' (accus.), for at the end of the next line we have quite clear *walĕḥamra*, 'and the wine' (accus.). There was therefore a petition for some action on the bread and wine.

ll. 16.—Clear at the end is '*unigeniti tui*'. The last letter of the word before is an *alaf*, and its form shews that it was not joined to the preceding letter. This would suit the characteristic epithet *yaḳḳīra*, 'precious'. I have not much doubt that ll. 14—16 ran somewhat as follows: '*ut faciat panem hunc corpus sanctum et vinum hoc sanguinem pretiosum unigeniti tui*'.

l. 17.—The last word is *haimānūtha*, 'faith'. After l. 16 the text would seem to have gone on: '*ut omnis qui in fide*'.

ll. 18 and 19 are completely torn away.

As regards ll. 20—31, all that is not contained in square brackets may be regarded as certain or very probable, and a few of the bracketed words are nearly certain from the context. The whole passage should be compared with the corresponding portions of the other three East-Syrian liturgies. In contrast with the liturgy of Addai and Mari our text appears to have contained an advanced form of Epiklesis.

ll. 24—25.—The remains of the last word on l. 24 suggest to me the verb *tettel*, 'thou shouldst give'. The last letter but one is almost certainly a *t*, and the letter before it appears to be another *t*. Before this there are traces which may be the remains of either *d* or *w*; and there is room at the end of the line for an *l*. I suggest therefore '*ut des*' or '*et des*'. We should then expect the next line to begin '[*nobis ut cum*] *sanctis*'. There seems to be room for no more than that.

ll. 27—28.—For the three verbs '*laudemus et adoremus* [*et glorificemus*]' compare VIII l. 33.

l. 28.—There is no *alaf* at the end of the final adj. '*gloriosum*', which is therefore either in the absolute or the construct state. I supply accordingly at the beginning of the next line *men kul*, which gives the sense '*gloriosum* [*prae omnibus*]' or '*gloriosiorem* [*quam omnes*]'. Compare *ḳaddīš men kul*, '*sanctiorem omnibus*', at VIII 21—22; and for the idiom see Nöldeke *Gram.* § 206.

VIII.

fol. 20b, col. 2.

This column stands behind fol. 20a 1 and is mutilated as described under V above. Where the parchment is not actually torn away it has suffered in many places from wear and exposure.

l. 12. '[*ut omnis qui accipit*]'.—See for '*accipit et sumit*' VII l. 20 above.

l. 20. '[*ut iugiter*]'.—This is a pure conjecture, but it would fit the space, and there are traces (but uncertain traces) of two of the letters (see the printed text).

l. 21. '*pariter*'.—This adverb is clearly legible (see also l. 11 of this col.). It is followed at the end of the line by the letters *lḳd*, i. e. the beginning of *lĕḳaddīš*, 'the holy', which with the *men kul* ('than all') of the next line forms the comparative '*sanctiorem omnibus*' (cf. VII 28—29 above).

ll. 24—25.—The original rubric here has been traced over with black ink.

l. 26.—'*deus*' is certain from the visible remains, and might in any case have safely been conjectured from the context. The final *alaf* and the top of the *l* of *'alāha* can be made out.

l. 27. '*mysterii sancti*'.—These words were possibly in the plural, but if so the plural points have disappeared.

l. 29.—'*da omnibus*' is practically certain.

l. 30. '[*puri et*] *sancti*'.—Cf. ll. 10 and 12 above.

l. 35 '[*donum tuum*] *ad nos ineffabile*'.—There is little doubt that '*donum*' was the first word of the line: cf. the liturgy of Addai and Mari (Brightman *L. E. W.* 301 ll. 34—35): 'Glory be to him for his unspeakable gift; and Narsai ed. Mingana p. 297 l. 12. The expression comes from 2 Cor. ix 15 Χάρις τῷ Θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.

Neue Bardesanesstudien.

Von

Prof. Felix Haase.

Meine Studien: Zur Bardesanischen Gnosis. Literarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchungen. Leipzig 1910 (Texte und Untersuchungen 34 IV), deren Ergebnisse im wesentlichen von der Kritik angenommen wurden[1], sollen hinsichtlich der strittigen Punkte noch einmal kurz geprüft werden. Zwei neue Probleme kommen hinzu: 1. die Frage nach der Ursprache des Buches der Gesetze der Länder (GL) 2. die Frage, ob Bardesanes der Verfasser der berühmten „Oden Salomos" gewesen ist.

I.

Meine Unterscheidung zwischen einem Dialog πρὸς Ἀντωνῖνον περὶ εἱμαρμένης, einer astrologiefreundlichen Schrift und einem Dialoge κατὰ εἱμαρμένης, d.h. der durch Schüler erfolgten Redaktion einer astrologiefeindlichen Disputation, ist ziemlich allgemein abgelehnt worden[2]. Trotzdem halte ich meine Hypothese aufrecht, zumal meine Gegner folgende Tatsachen nicht erklären können. 1. Die Präposition περὶ c. gen. hat nie die Bedeutung: gegen. 2. Eusebios sagt, daß die Zitate, welche er Praep. ev. VI 9 gibt, den Dialogen entnommen

[1] Von Rezensionen sind besonders zu erwähnen: G. Anrich, *Theol. Literaturztg.* 36 (1911) 111—113. G(ustav) Kr(üger), *Lit. Zentralbl.* 1910. Nr. 29. Fischer, *Theol. Rundschau,* 14, 253. F. Loisy, *Rev. crit.* 1910, Nr. 30/31. J. Leipoldt, *Theol. Literaturbl.* 1910, Nr. 2.

[2] O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur.* I², Freiburg 1913, 367 Anm. 1. Kr(üger) hält die Hypothese für zweifelhaft: *Lit. Zentralbl.* 1910, Nr. 29, *Gött. Gel. Anz.* 1905, 17 ff., E. Preuschen, *Theol. Jahresber.* 1910, 381. J. de Zwaan, *Antieke cultur om en achter het Nieuwe Testament,* Haarlem 1916 ist auf die literarischen Probleme nicht eingegangen.

sind, die er mit seinen Freunden führte; es wird aber nie gesagt, daß diese Dialoge identisch seien mit dem „sehr berühmten Dialoge an Antoninos". 3. Bard. sagt selbst, daß er „oben" die astrologiefreundliche Richtung vertreten und darüber auch ein Buch geschrieben habe. Da liegt es doch nahe, in diesem Buche den Dialog περὶ εἱμαρμένης wiederzusehen. 4. Die Lebensgeschichte des B. ist von den Gegnern gar nicht herangezogen worden[1]. B. war am 11. 7. 154 geboren. Dieses Datum macht es von vornherein wahrscheinlich, daß er von heidnischen Eltern abstammte, auch wenn man den Bericht über seine Eltern nicht für glaubwürdig hält; denn christliche Eltern hätten ihr Kind schwerlich nach einer nur äußeren Begebenheit — er war am Daiçanfluß geboren — bar Daiçan genannt. In Edessa herrschte eine Astralreligion, welche Sonne, Mond und Sterne als Hauptgottheiten verehrte und der Astrologie huldigte[2]. B. wird ferner als Jugendfreund des damals sicher noch heidnischen Königs Abgar IX. bezeichnet. Er wird also selbst noch Heide gewesen sein. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Biographie, wonach er im Alter von 25 Jahren, also i. J. 179 Christ geworden ist. Ist nun Mark Aurel der Adressat, so muß der Dialog vor d. J. 180 geschrieben sein, d. h. als B. noch Heide war. Dann ist es aber auch sicher, daß dieser Dialog astrologiefreundlich war; er ist identisch mit dem von B. in GL zitierten Buche. 5. Daß eine Jugendschrift besondere Berühmtheit erlangt, wäre nichts Ungewöhnliches; auf das Prädikat ἱκανώτατος bei Eusebios darf um so weniger Wert gelegt werden, als E. nichts Näheres von dem Dialog zu berichten weiß.

II.

Gleichzeitig mit meiner Studie über Bardesanes begann eine Auseinandersetzung über die Ursprache des Buches „der

---

[1] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 12/13.

[2] R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse. Journal asiatique VIII. sér.* t. 18 (1891) 227. Auch die Doctrina Addai und Jakob von Sarug bezeugen dies. Isaak v. Antiocheia bezeugt noch für das 5. Jahrh., daß christliche Frauen der Venus opferten.

Gesetze der Länder". Fr. Schultheß erklärte den jetzt vorliegenden syrischen Text für eine Übersetzung aus dem Griechischen[1], Th. Nöldeke hielt den syrischen Text für das Original[2]. Es handelt sich um eine alte Streitfrage. Schon Ewald[3], A. Hilgenfeld[4] und A. Harnack[5] erklärten sich für ein griechisches Original, während A. Merx[6], F. Nau[7] und G. Krüger[8] für ein syrisches Original eintraten. Daß das Gespräch syrisch gehalten ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Denn Eusebios h. e. IV 30 und Theodoretos haer. fab. I 22 bezeugen ausdrücklich, daß Bardesanes in syrischer Sprache und Schrift seine Dialoge überliefert hat. Ob dagegen Philippos, den wir als Redaktor der GL annehmen dürfen, das Gespräch syrisch oder griechisch niedergeschrieben hat, läßt sich m. E. nicht mit Sicherheit entscheiden. Ich stelle deshalb nur kurz die Möglichkeiten zusammen, welche sich auf Grund der synoptischen Vergleichung ergeben können:

1. Der syrisch gesprochene Dialog des Bardesanes wurde von einem Schüler syrisch niedergeschrieben (GL), von anderen griechisch. Diese griechischen Texte wurden die Vorlagen für Eusebios und Caesarius bzw. die Recognitionen. (Mit Schultheß übereinstimmend einfachste Lösung des Problems.)

2. Der syrisch gesprochene Dialog des Bardesanes wurde syrisch niedergeschrieben (B), aus dieser Fassung wurden griechische Übersetzungen angefertigt, deren sich Eusebios und Caesarius bezw. die Recognitionen bedienten, ebenso stammt aus der syrischen Vorlage der jetzige Dialog der GL (Ergebnis meiner ersten Studie, S. 48).

3. Der syrisch gesprochene Dialog wurde griechisch niedergeschrieben, aus dem Griechischen wurde eine syrische Übersetzung gefertigt (GL), außerdem entstanden verschiedene

---

[1] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft* 64 (1910) 91/94. *Nachtrag* 486. *Noch einmal zum Buch der Gesetze der Länder* ebd. 745—750.

[2] Ebd. 555/560.

[3] Gött. Gel. Anz. 1856, 649/666.

[4] *Bardesanes, der letzte Gnostiker.* Leipzig 1864, 93.

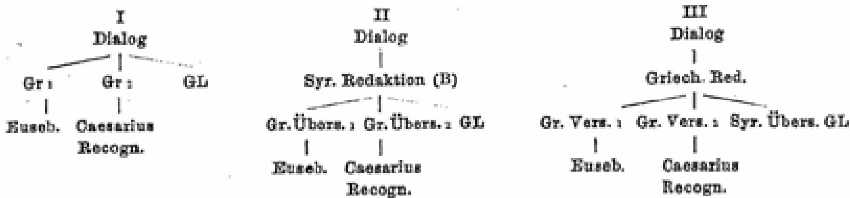
[5] *Gesch. d. altchristl. Literatur* I 1, 131.

[6] *Bardesanes von Edessa* Halle 1863, 11.

[7] *Patrologia Syriaca* I 2. Parisiis 1907. 530/535. *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue* Paris 1897, 4.

[8] *Gött. Gel. Anz.* 167 (1903) 18/19.

griechische Versionen, welche von Eusebios bzw. Caesarius-Recognitionen benutzt wurden. Folgende Schemata erleichtern die Übersicht.



Anrich hat in seiner eingehenden Besprechung den Hauptresultaten meiner synoptisch geführten Quellenvergleichung zugestimmt. Nöldeke hat, ohne jeden Beweis, diese literarischen Untersuchungen „künstliche Hypothesen" genannt[1]. Ich habe, da Gegengründe nicht angeführt worden sind, keine Veranlassung, nochmals meine Untersuchungen zu begründen. Ich möchte indes doch eine, von meiner Arbeit völlig unabhängige Tatsache anführen, die als Beweis der Richtigkeit meiner Aufstellungen dient.

Ich hatte zum Beweise dafür, daß der Dialog des Bardesanes, Eusebios und die pseudoclementinischen Recognitionen voneinander unabhängig seien, aber eine gemeinsame Quelle (B) erfordern, die verschiedene Auffassung des Satzes: „Die Meder werfen die Toten und die Sterbenden den Hunden zum Fraße vor" angeführt (S. 37 f.). Seligmann[2] bringt für diese merkwürdige Behauptung das Material zur Lösung (I 245): Einen geheimnisvoll günstigen Einfluß auf die Seele des Verstorbenen hat auch der Blick des Hundes im Vendidad: „Im Augenblick, da man glaubt, die Seele nehme vom Körper Abschied, verrichtet man das ‚Sag-Did' (d. h. der Hund sieht), indem man dem Sterbenden einen Hund vorhält. Damit das Tier seine Augen auf ihn richte, wirft man ein Stück Brot

[1] G(ustav) Kr(üger) spricht von sehr umsichtigen synoptischen Untersuchungen, die jedenfalls erweisen, daß man das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den bekannten Größen bisher zu oberflächlich angefaßt habe. (*Lit. Zentralbl.* 1910, Nr. 29.)

[2] Ich gebe im Folgenden wörtlich einen Teil der Besprechung über das Werk von S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker.* 2 Bde, Berlin 1910 in der *Theol. Revue* IX (1910) Sp. 318 wieder.

von der Seite des Sterbenden hin, oder vielmehr, man legt einige Brocken neben ihn. Diese Zeremonie dünkt den Parsen so notwendig, daß, wenn sie eines Menschen oder Hundes Leichnam finden, oder etwas durch einen Leichnam Verunreinigtes, sie vor allen Dingen demselben das Sag-Did leisten zu müssen glauben." Ich habe in diesem Nachweis einen sehr willkommenen Beweis für die Richtigkeit meiner Quellenanalyse gefunden. Wenn Seligmann (I 245 Anm.) sagt, Bardesanes habe die Zeremonie falsch verstanden, so ist dies nicht richtig; nur für den Bearbeiter des jetzigen Dialoges und der Recognitionen trifft dies zu. Ich hatte schon (S. 38) darauf hingewiesen, daß Eusebios an dieser Stelle einen Originaltext bietet: Οἱ Μῆδες πάντες τοῖς μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις κυσὶ τοὺς νεκροὺς ἔτι ἐμπνέοντας παραβάλλουσι. Hier ist also von einem „Zum Fraße Vorwerfen" noch gar keine Rede; der Text lautet weiter: ... und doch war nicht für alle die Geburtskonstellation die, daß der Mond mit Mars im Krebs unter der Erde stand. Bardesanes kann also die Zeremonie sehr wohl verstanden haben, wenn er auch keine nähere Erklärung gibt. Allerdings muß in der Quelle, die dem jetzigen Dialog und den Recognitionen vorgelegen hat, etwas vom „Fraße der Hunde" gestanden haben, da in diesen Quellen derartige Bemerkungen in der von mir S. 38 angegebenen Weise falsch verstanden und mißdeutet worden sind. Damit wird die von mir S. 45 als höchst wahrscheinlich postulierte Quelle B notwendig.

III.

Ephrem sagt von Bardesanes: „*Fecit quippe hymnos, eosque modulationibus aptavit et composuit cantica et induxit metra et mensuris ponderibusque distinxit versus. Ita propinavit simplicibus venenum dulcedine temperatum aegroti quippe cibum salubrem non elegerunt. Davidem intueri voluit ut eius pulchritudine ornaretur et similitudine commendaretur. Centum quinquaginta quoque hic composuit cantica.*"[1] „*In specubus Bardesanis voces*

[1] Th. Lamy, *S. Ephraem Syri hymni et sermones* t. II, Mechliniae 1882, p. 66. *S. Ephraemi Syri opera omnia,* t. III, Romae 1743, p. 41.

et carmina; animadvertens enim homines in primo aetatis flore musices suavitate capi, carminum concentu iuventutem corrupit."[1] Diese Notizen waren wohl der Grund, nach bardesanischen Liedern zu fahnden; namentlich wurden die Lieder in den Thomasakten als bardesanisches Eigentum erklärt. Meine skeptische Haltung wird auch von A. Baumstark geteilt[2]. Auch bezüglich des sog. Seelenhymnus hatte ich es für „nicht unmöglich erklärt, daß der junge, heidnische Bardesanes der Verfasser gewesen ist." (S. 66 Anm. 1.) Mein Erklärungsversuch ist übrigens anscheinend wenig beachtet worden. Auch Bousset[3], der das Lied von der Perle als ein manichäisches Märchen ansieht und in dem Erlösergott, dem Königssohn, Mani selbst sehen will, ist auf eine Diskussion meiner Darlegungen nicht eingegangen. H. Greßmann behauptet: „Das Märchen von der Perle ist kein Erlösungshymnus, sondern erzählt nur, wie der Königssohn in die Heimat zurückkehrt, um das Erbe anzutreten"[4]. Ich bleibe bei meiner Anschauung, daß ein Synkretismus verschiedener religiöser Vorstellungen in dem Liede sich vorfindet.

Mit der Wiederentdeckung der Oden Salomos und dem Bemühen, ihren Verfasser zu suchen, ist auch jene Ephremstelle wieder akut geworden. Bardenhewer behauptet: „Der Gedanke an den Syrer Bardesanes hat sich schon mehreren Forschern beim Studium unserer Oden aufgedrängt, und er

---

[1] *Opera omnia* II, p. 439 D. Anrich sagt in seiner Kritik: das vielleicht allerwichtigste, daß Bardesanes der Schöpfer des syrischen Kirchengesanges und Kirchenliedmetrums ist, wird nicht erwähnt. In der Einleitung S. 8 habe ich ausdrücklich erklärt: „Die Untersuchungen haben nicht den Charakter einer Monographie und machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch; nur die kontroversen Fragen sind behandelt worden."

[2] Syr. Literaturgesch. 15.

[3] W. Bousset, *Manichäisches in den Thomasakten.* ZntlW 18 (1917) 1—39. G. Krüger, *Lit. Zentralbl.* 1910, Nr. 30 nimmt meine Hypothese an. A. Baumstark, *Syr. Literaturgesch.* 15 hält kein Ergebnis der Forschung für überzeugend.

[4] H. Greßmann, *Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion.* ZKG 40 (1922) 178—191. 181. In dem Gebet des Kyriakos sieht er eine Parallele zu dem Hymnus von der Perle ZntlW 20 (1921) 24—35. Die neuen Hypothesen Greßmanns werden das Problem nicht fördern.

wird kräftig unterstützt durch den Umstand, daß auch schon bemerkenswerte Berührungen zwischen diesen Oden und Hymnen des Syrers Ephrem wahrgenommen wurden."[1] Diese von Bardenhewer mit gewohnter Vorsicht ausgesprochene Hypothese war eingehend von Romaine Newbold: *Bardaisan and the Odes of Solomon* begründet worden[2]. Newbold sagte[3]: „Als Autor der Oden müssen wir einen Mann fordern, der zwar nicht im technischen Sinne ein Gnostiker war, aber mit dem Gnostizismus verwandt war. Es muß also ein Mann sein, der dieses geistige Leben durch unmittelbare persönliche Erfahrung kannte, ein Mann, dessen Herz voll war von Gottes- und Nächstenliebe, ein Mann von tiefem Mitgefühl, mit weitem Blick, mit ausgesprochener Originalität. Er war ein begabter Dichter. Ein solcher Mann war Bardesanes von Edessa." Als Beweis für diese Schilderung zitiert er die Charakterisierung der Lehre und der Eigenart des Bardesanes meiner Untersuchung (S. 88). Auch Einzelmerkmale sollen auf Bardesanes als Verfasser schließen lassen. So werde Ode 15 6 gesagt[4]: Ich habe den Weg des Irrtums verlassen und bin zu ihm gegangen und habe die Erlösung von ihm empfangen ohne Neid. 17 2: Ich bin gerechtfertigt durch meinen Herrn, meine unvergängliche Erlösung aber (ist) er. Ode 38 feiere seine Befreiung vom Irrtum. Es ist nicht einzusehen, weshalb diese Schilderungen gerade auf Bardesanes hinzielen sollen; sie passen auf jeden bekehrten Juden oder Heidenchristen. Wertvollere Züge finden sich in der Ode 28, die Newbold z. T. übersehen hat. Ode 28 8: Es wunderten sich diejenigen, die mich sahen, denn ich war verfolgt und sie meinten, ich wäre verschlungen, denn ich kam ihnen vor wie einer von den

[1] O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* II², Freiburg 1913, 370.

[2] R. Newbold, *Bardaisan and the Odes of Solomon. Journal of Biblical Literature.* 30 (1911) 161—204. Auch St. Sprengling, *Bardesanes and the Odes of Salomon, American Journal of Theology* 15 459—461 trat für Bardesanes als Verfasser der Oden ein.

[3] p. 164.

[4] A. a. O. S. 168. Die Psalmen sind zitiert nach der Ausgabe von J. Flemming und A. Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert.* Leipzig 1910 (TU 35 IV).

Verlorenen. Auch in den Oden 25, 29, 35 scheint der Verfasser von einer glücklich überstandenen Verfolgung zu sprechen. Nun wissen wir, daß Severos Abgar X. (214—216) nach dem Zeugnisse Dions sich sehr grausam gegen die Bewohner von Edessa zeigte unter dem Vorwande, die römischen Sitten einzuführen. Auch die Abgarlegende spricht von dem Sohne Abgars, mit Namen Severos, als von einem Renegaten, der nach dem Tode des Vaters die Christen verfolgte. Nach dem Berichte des Epiphanios (haer. 56) war Bardesanes nahe daran, das Martyrium zu erleiden. Beachtenswert ist auch Ode 28 14: Und ich ging nicht zugrunde, weil ich nicht ihr Bruder war, denn auch meine Abstammung war nicht die ihrige. 15: Und sie suchten meinen Tod und fanden ihn nicht, denn ich war älter, als ihr Gedächtnis (reichte). Diese Angaben treffen auf Bardesanes zu: Nach der Biographie bei Michael d. Gr. stammte er aus Persien, er war zur Zeit der Verfolgung (214—216) ungefähr 60—62 Jahre alt. Newbold glaubt, daß Ode 20 1: Ich bin ein Priester des Herrn gestützt werden könne durch die Notiz in der Biographie, Bardesanes sei zum Diakon ernannt worden. Indes zeigt die ganze Ode, auch schon V. 1: ich leiste ihm priesterlichen Dienst und bringe ihm dar das Opfer seines Gedankens, daß hier wohl von einem geistigen Priestertum die Rede ist.

Als wichtigsten Einwand gegen die Verfasserschaft durch Bardesanes betrachtet Newbold selbst die Sprache der Oden. Denn die Oden waren griechisch geschrieben[3], Bardesanes aber soll syrisch geschrieben haben. Er hilft sich mit zwei Erklärungsversuchen. 1. Es sei nicht sicher, ob die Ursprache der Oden die griechische war; 2. Bardesanes habe sicher griechisch schreiben können. Zu letzterem bemerke ich: Es

[1] Vgl. Duval a. a. O. p. 221/222.

[2] S. 170 ff.

[3] Auf die Frage nach dem griechischen, syrischen oder hebräischen (Grimme, Abbot, A. v. Harnack) Ursprache, brauche ich hier nicht einzugehen. M. E. läßt sich diese Frage auf philologischem Wege auch gar nicht entscheiden. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* 16/17 neigt der Annahme zu, daß die Entstehung der Oden „keinesfalls auf dem syrischen Sprachboden zu suchen ist".

ist wohl zuzugeben, daß nach der Okkupation durch die Römer im 3. Jahrhundert die griechische Sprache in der Osrhoëne weite Verbreitung gefunden haben wird. Trotz des legendarischen Charakters der *Acta Baršamyae* scheinen Beziehungen der edessenischen Kirche zu Antiocheia frühzeitig gesichert. Es wäre also an und für sich nicht ausgeschlossen, daß Bardesanes griechische Oden geschrieben hätte. Indes spricht folgende Tatsache dagegen: Ephrem hat, um die Lieder des Bardesanes zu verdrängen, seine Hymnen syrisch geschrieben. Daraus ist zu folgern, daß auch die Lieder des Bardesanes in der Landessprache geschrieben waren, zumal Eusebios h. c. IV 30 und Theodoretos haer. fab. I 22 die syrische Sprache der Bardesanitischen Schriften bezeugen.

In ausführlicher Weise bemühte sich Newboll, die gedankliche Übereinstimmung zwischen den Oden und dem bardesanitischen Dialog: Buch der Gesetze der Länder aufzuweisen[1]. Besonders sucht er natürlich die Eigenart der bardesanitischen Lehre, die Astrologie, in den Oden wieder zu finden. Diese Versuche halte ich für nicht beweiskräftig. Es liegt z. B. gar kein Grund vor, in Ode 12 4: der Herr hat es seinen Welten gegeben, den Dolmetschern seiner Schönheit, den Erzählern seines Ruhmes, den Verkündern seines Ratschlusses, ... die Planetenlehre des Bardesanes zu sehen. Auf weitere Einzelheiten einzugehen verzichte ich, da sie m. E. einen objektiv überzeugenden Beweis für oder gegen die Verfasserschaft des Bardesanes nicht erbringen können. Nur auf zwei wichtige Gründe, die gegen die Verfasserschaft des Bardesanes sprechen, will ich noch hinweisen. 1. In Ode 22 7—10 heißt es: Deine Hand hat den Weg für die geebnet, die an dich glauben. Du hast sie zusammengebracht aus den Gräbern und sie von den Toten gesondert. Du hast die erstorbenen Gebeine genommen und sie mit Leibern überkleidet; und sie waren unbeweglich, und du hast ihnen Hilfe zum Leben gegeben. In diesen Versen ist zweifellos der Glaube an die Auferweckung

[1] S. 171/202. Über die Verwandtschaft mit der Populargnosis vgl. die zahlreiche Belegstellen enthaltende Untersuchung von W. Stölten, *Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos. ZntlW.* 13 (1912) 29–58.

des Fleisches ausgesprochen. Bardesanes hat aber sicher die leibliche Auferstehung geleugnet[1]. 2. Wensinck und Harris haben Beziehungen zwischen den Hymnen des Ephrem und den Oden Salomos aufgezeigt. Wensinck urteilt in vorsichtiger Weise: Entweder spricht Ephrem und der Odist eine gemeinsame „Taufsprache“ oder Ephrem zitiert die Oden[2]. Bardenhewer hat hierzu bemerkt: „Der Gedanke an den Syrer Bardesanes ... wird kräftig unterstützt durch den Umstand, daß auch schon bemerkenswerte Berührungen zwischen diesen Oden und Hymnen des Syrers Ephrem wahrgenommen wurden.“[3] Ich finde diese Bemerkung Bardenhewers auffallend. Aus den Hymnen Ephrems, aus seinem Kommentar über den 3. Korintherbrief wissen wir, mit welcher Heftigkeit er Bardesanes und seine Anhänger verfolgte. Es wäre gewiß merkwürdig, wenn er die so verhaßten Kirchenlieder seines Feindes stillschweigend benutzt hätte! Gerade deshalb wäre die Benutzung der Oden durch Ephrem ein indirekter Beweis gegen die Verfasserschaft durch Bardesanes. Den Versuchen, die Oden Salomos dem Bardesanes zuweisen zu wollen, wird man ebenso wie die schon behandelten Vorschläge, die Lieder der Thomasakten seien ein Werk des syrischen Gnostikers, mit einem „Non liquet“ entgegen treten müssen[4].

Leider war es mir auch nicht möglich, Beweise für meine „verklauselte“ Behauptung zu finden, daß der Einfluß des Buddhismus auf die christliche Literatur „mit ziemlicher Gewißheit zum Teil“ auf Bardesanes zurückzuführen sei. v. Gut-

---

[1] *Zur Bardesanischen Gnosis*, 85. Über die Ünsterblichkeitslehre in den Oden, vgl. J. R. Harris, *The doctrine of immortality in the Odes of Salomon*. London 1912.

[2] A. J. Wensinck, *Ephrems Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon. The Expositor VIII*, Series 3 (1912 1) 108—112. Rendel Harris, *Ephrem's use of the odes of Solomon*, ebd. 113—119, J. H. Bernard, *The Odes of Solomon. The Journal of Theol. Studies.* XII (1911) 1—31.

[3] Bardenhewer a. a. O. 370.

[4] Über die Astrologie des Bardesanes sind neuere Untersuchungen nicht zu verzeichnen. Die Arbeit von Erwin Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben. Στοιχεῖα, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, herausgegeben von* Franz Boll, Heft 51. Berlin 1916, berücksichtigt merkwürdigerweise den Bardesanes gar nicht.

schmid hatte sogar die ganze Thomaslegende eine umgeschmolzene buddhistische Bekehrungsgeschichte genannt, und war geneigt, in dem gründlichen Kenner der buddhistischen und indischen Zustände, Bardesanes[1], den Verfasser der Thomasakten zu sehen[2]. Richard Garbe[3] und Joseph Dahlmann[4] erklärten sich neuerdings ebenfalls für die Verfasserschaft der Thomasakten durch Bardesanes, ohne überzeugende Beweise zu bringen.

Ich stelle die Quellen zusammen, um das Urteil v. Gutschmids und Garbes prüfen zu können. 1. Ἰδοῦ (Ἰνδοὶ) οἱ ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ Ἀντωνίου τοῦ ἐξ Ἐμισῶν εἰς τὴν Συρίαν ἀφικομένου Βαρδισάνῃ τῷ ἐκ Μεσοποταμίας εἰς λόγους ἀφικομένῳ ἐξηγήσαντο, ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν εἶναί τινα λίμνην ἔτι καὶ νῦν παρ' Ἰνδοῖς, δοκιμαστηρίου λεγομένην[5]. 2. Ἔχει δὲ τὰ κατ'

[1] Christ. Lassen, *Indische Altertumskunde*[1], III. Bd. 1858, 361/363. Bardesanes verdankte die Nachricht über Indien den an Kaiser Antoninus Pius gerichteten indischen Botschaftern. Er gibt genaue Auskunft über die Lehren und das Leben der Brahmanen und Samanäer. Leider haben wir nur noch Bruchstücke von der Geschichte Indiens, die Bardesanes auf Grund der Unterredung mit den Indern schrieb. Diese befinden sich bei Porphyrios de abstinentia IV 17 und 18, bei Stobaios Ecl. Phys. 3. Ferner gibt Bardesanes einen Bericht über die „Gesetze der Brahmanen, welche in Indien sind“, in dem Buch der Gesetze der Länder s. A. Merx, Bardesanes von Edessa. Halle 1863, 44/45.

[2] *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Rhein. Museum* f. Philol. N. F. 19. 161—183. Kl. Schriften 2, 332—394. Dagegen S. Levi, Journ. Asiat. 9. sér. 9, 27/42.

[3] *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge.* Tübingen 1914, 143.

[4] *Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde.* Freiburg 1912, 129/130. Gerade der Versuch einer Beweisführung, die D. unternommen hat, zeigt die Unhaltbarkeit der Behauptung. D. sagt S. 134: Die Bearbeitung der alten Überlieferung in der Fassung, welche ihr die Schule des Bardesanes gibt (also nicht Bardesanes selbst?) sieht aus wie eine historische Begründung des Vermächtnisses, das die Kirche von Edessa in der Übertragung der Reliquien empfing. Nun ist aber die Translation der Reliquien des Apostels aus Indien nach Edessa eine Legende, vgl. Th. Schermann, Theol. Revue 11 (1912) 581. Wenn Bardesanes von der Translation gewußt hätte, so ist es unwahrscheinlich, daß am Schluß der Thomasakten bloß die dürftige Notiz sich befindet, die Gebeine des Apostels seien „nach den Gegenden des Westens“ übertragen worden.

[5] Porphyrius Περὶ Στυγός (V. Langlois, Collection d'hist. anc. et modernes de l'Arménie 1865, 68).

αὐτοὺς τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς Βαρδεσάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐντυχὼν τοῖς περὶ Λάνδαμιν πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα ἀνέγραψεν[1]. 3. Gesetze der Brahmanen, welche in Indien sind. Weiter haben bei den Indern die Brahmanen, deren es unter ihnen viele Tausende und Zehntausende gibt, ein Gesetz nicht zu töten, keine Götzen zu fürchten, nicht Unzucht zu treiben, kein Fleisch zu essen, und keinen Wein zu trinken. Nichts von diesem findet unter ihnen statt, und Tausende von Jahren lassen sie sich von diesem Gesetze, das sie sich selbst gegeben haben, leiten. Daneben gibt es ein anderes Gesetz in Indien in demselben Himmelsstrich für diejenigen, welche nicht zum Geschlecht und zur Lehre der Brahmanen gehören, wonach sie den Götzen dienen, Hurer und Mörder sein und andere schlechte Dinge tun sollen, die den Brahmanen nicht anstehen. In dem Himmelsstrich Indiens gibt es Menschen, die gewohnheitsmäßig Menschenfleisch genießen, wie die übrigen Menschen Tierfleisch essen. So zwingen also die bösen Sterne die Brahmanen nicht schlechte und unreine Handlungen zu begehen, die guten Sterne bereden die andern Inder nicht das Böse zu meiden, und die, welche gut an die ihnen gebührenden Plätze in die Zeichen der Menschlichkeit gestellt sind (d. h. die Konstellation, unter der milde Menschen geboren werden), überreden die Menschenfleischesser durchaus nicht[2].

Es ist deshalb auch nicht möglich, den Anteil, den B. als Vermittler indischer Literatur gehabt hat, näher zu schildern. Über bloße Vermutungen kommt man bei den mangelnden Quellen nicht hinaus.

---

[1] Ebd. 70.
[2] A. Merx, Bardesanes von Edessa. Halle 1863, 44/45.

Das Problem der Orts- und Personennamen im Sendschreiben des Lukianos von Kaphargamala.

Von

Professor Dr. Anton Baumstark.

Die im Dezember 415 erfolgte Auffindung der Gebeine des Protomartyrs Stephanos ist eine im hellsten Lichte zeitgenössischer Bezeugung stehende Tatsache der lokalen Kirchengeschichte des frühchristlichen Palästinas[1]. Es bleibt letzten Endes eine Weltanschauungsfrage, wie man die Erscheinungen und Offenbarungen, deren der Presbyter Lukianos von Kaphargamala teilhaftig geworden zu sein sich rühmte, und im Zusammenhang damit die „Echtheit" des von ihm gemachten Fundes beurteilen wird. Daß jener Fund wirklich gemacht wurde, kann einem Zweifel nicht unterliegen. Um so befremdlicher ist es allerdings, daß das alsbald durch den Spanier Avitus von Bracara ins Lateinische übersetzte Sendschreiben, durch welches Lukianos der Christenheit über das große Ereignis seines Lebens Bericht erstattete, Orts- und Personennamen aufweist, deren mindestens teilweise recht barbarisch erscheinende Form auf den ersten Blick wenig geeignet ist, das Vertrauen in die Zuverlässigkeit dieser Quelle zu stützen[2].

Nun sind wir leider wie für den ganzen Auffindungsbericht, so naturgemäß auch speziell für die Form der in ihm erwähnten Eigennamen weit davon entfernt, das gesamte Überlieferungsmaterial in kritischer Sichtung und Vorlage zu überschauen. Für die lateinische Übersetzung des Lukianos-

---

[1] Vgl. außer dem Sendschreiben des Lukianos noch Augustinus *Serm. 318* § 1. *319* § 6 (P. L. XXXIX Sp. 1438. 1441) bezw. *Tract. in Jo. 120* § 4 (P. L. XXXV Sp. 1454) und das Schreiben des Severus von Maiorca (aus dem J. 418) § 3 (P. L. XLI Sp. 823).

[2] Sehr scharf äußert sich in diesem Sinne H. Leclercq im Artikel *„Étienne"*, des *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* V Sp. 645f.

berichtes stehen sich zunächst die zuletzt bei Migne PL. XLI Sp. 805—818 wiederholten Drucke zweier Rezensionen gegenüber, deren erste in einer wiederum abweichenden Gestalt auch durch den von Mombritius[1] gebotenen Text vertreten wird[2]. Eine spätestens in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts schon vorhanden gewesene syrische Übersetzung liegt im I. Buche der historischen Kompilation des sogenannten Ps.-Zacharias Rhetor[3] sowie selbständig in einer Mehrzahl von Handschriften vor[4] und ist nach einer der letzteren durch P. Bedjan[5] und in den Ausgaben der ersteren[6] gedruckt. Dazu gesellen sich drei durch A. Papadopulos-Kerameus[7] edierte griechische Stücke: ein Μαρτύριον τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ εὕρεσις τῶν λειψάνων αὐτοῦ, worein ein Text des Lukianosbriefes ebenso unvermittelt, als anscheinend wesentlich unverändert eingearbeitet ist, ein bald anonym, bald unter dem Namen des Paphlagoniers Niketas oder des Michaël Psellos überlieferter Λόγος ἐγκωμιαστικὸς ἅμα καὶ ἱστορικός über die Verbringung der Stephansgebeine nach Konstantinopel, der einleitend auch über deren Auffindung in Kaphargamala berichtet, und das Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα eines handschriftlich als Bischof von Photike wie als Presbyter von Jerusalem bezeichneten Florentios. Noch unediert ist eine armenische Übersetzung des Lukianossendschreibens. Nur kümmerliche Bruchstücke sind von einer Übertragung desselben in den christlich-palästinensischen Dialekt ans Licht getreten[8].

---

[1] *Sanctuarium* II Fol. 271—272 v°.

[2] Über die sonstigen Drucke vgl. *Bibliotheca hagiographica Latina* II S. 1136 f.

[3] Kap. 8.

[4] Gebucht in meiner *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte.* Bonn 1922 S. 264 Ak. 5.

[5] *Acta Martyrum et Sanctorum* III S. 188—199.

[6] J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca* III S. 76—84 bezw. E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscriptu* I (= *Corpus Script. Christian. Or. Scriptores Syri. Series Latin. Tomus V*) Paris 1919. S. 93—103.

[7] *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας.* V. Petersburg 1898. S. 28—81.

[8] Herausgegeben von Fr. Schultheß, *Christlich-Palästinensische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus* (= *Abhandlungen d. Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse. Neue Folge VIII Nr. 3*). Berlin 1905. S. 102—107.

Aber schon, was heute an Material zu Gebote steht, läßt wohl, so unbefriedigend es noch sein mag, bei näherem Hinsehen mit Bestimmtheit erkennen, daß man durch die von Lukianos gemachten Angaben von Orts- und Personennamen sich im Vertrauen zu seinem Berichte keineswegs erschüttern zu lassen braucht. Schlechthin sicher steht zunächst gewiß der Name des jüngeren Sohnes Gamaliels fest, der mit dem Vater die Ruhestätte des Erzmartyrers teilt. In dem Ἄβιβος der auf Lukianos zurückgehenden Partie des „Martyriums“ ist die Namensform der griechischen Urgestalt des Berichtes erhalten, in dem ܥܒܝܒ des syrischen Textes die zugrunde liegende semitische zutreffend wiedergewonnen. Das in der lateinischen Überlieferung herrschende *Abibas* stellt demgegenüber eine nur geringfügige Verderbnis dar. Je eine merklich weitergehende liegt in einem Ἀβελβοός des Λόγος ἐγκωμιαστικός und der Einleitungspartie des „Martyriums“, bezw. einem *Abibon* des lateinischen Textes bei Mombritius vor. Über das nur an einer bestimmten Stelle in der zweiten lateinischen Rezension auftretende *Abibael* wird später zu reden sein. Vorläufig zeigt dieser noch verhältnismäßig günstigste Fall bereits, mit wie starken Entstellungen der ursprünglichen Namensgestalten wir in den einzelnen Texten zu rechnen haben werden. Nicht minder lehrreich in diesem Sinne ist es, wenn in dem Λόγος ἐγκωμιαστικός sogar der Name des Lukianos selbst sich eine Verwandlung in Λουκιλλιανός hat gefallen lassen müssen.

Wenden wir uns den Namen der Frau Gamaliels und seines Sohnes zu. Im Λόγος nicht genannt, lauten sie im „Martyrium“ Ἔδνα bezw. Ἐλεμίας. Im syrischen Texte wird als Name der Frau ܐܠܡܪܐ und der Name des Sohnes überhaupt nicht angegeben. Offenbar ist dabei ܐܠܡܪܐ Korruptel aus ܐܠܡܕܐ und näherhin der Name des Sohnes an die Stelle des vielmehr wirklich ausgefallenen der Frau getreten gewesen. Statt des mithin schon vom syrischen Übersetzer gelesenen Ἐλεμίας bietet nun aber die lateinische Überlieferung *Selemias*. Schon an und für sich wird diese Variante gewiß sich viel leichter dahin erklären lassen, daß in der griechi-

schen Textesüberlieferung durch Abfall des anlautenden Konsonanten eine alte Verderbnis von СЄΛЄΜΙΑС in ЄΛЄΜΙΑС eingetreten ist, als etwa dahin, daß ihr selbst die weit unwahrscheinlichere umgekehrte Korruptel von ЄΛЄΜΙΑС in СЄΛЄΜΙΑС zugrunde liegt. Zu völliger Evidenz erhoben wird vollends die Ursprünglichkeit eines griechischen Σελεμίας dadurch, daß darin offensichtlich die Wiedergabe eines שֶׁלֶמְיָה vorliegt, das als männlicher Eigenname im AT. Jer. 37, 3. Esr. 10, 39. Neh. 3, 20, 13, 3 erscheint. Entsprechend ist dann aber ebenso zweifellos in Ἔδνα das als Appellativum in der Bedeutung von „(Wol)lust" Gen. 18, 12 auftretende עֶדְנָה zu erkennen, wenn man berücksichtigt, daß ein mit ihm synonymes עַדְנָה oder aramäisch עַדְנָא als allerdings auch männlicher Eigenname im AT. an den Stellen Esr. 10. 30. II Chr. 12, 14 bezw. Neh. 12, 15 begegnet. Da auch das als edessenischer Eigenname neben palmyrenischem חביבי und nabatäischem bezw. sinaïtischem חביבו[1] allbekannte aramäische Part. Pass. der Wurzel חב „lieben" als חָבִיב wenigstens dem mischnischen und nachmischnischen Hebraismus geläufig ist, stehen wir mit den Namen der Familie Gamaliels also auf durchaus festem Boden noch jüngerer hebräischer Nomenklatur.

Ebenso entschieden in aramäische und zwar speziell in die durch die christlich-palästinensischen Schriftdenkmäler vertretene Sphäre der lokalen aramäischen Mundart Palästinas sehen wir uns durch die Angaben geführt, die über den Namen der genaueren Fundstätte der Reste des Protomartyrs gemacht werden. Die Texte zeigen hier eine merkwürdige Verwirrung. Nur das griechische „Martyrium" und die zweite Rezension der lateinischen Übersetzung des Avitus bieten eine zweimalige Ortsangabe. Schon bei seiner ersten Erscheinung bezeichnet hier Gamaliel auf Befragen des Lukianos den Ort, an welchem dieser nach seinen und den Gebeinen seines Sohnes und des von ihm bestatteten ersten Blutzeugen suchen soll. Die drei ruhen ἐν τῷ ἐμῷ χωρίῳ Δελεγαβριὰ ἤτοι Δαματαλία, ὅπερ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον τῶν τοῦ θεοῦ ἀνδρῶν

[1] Belege bei M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik.* I. Weimar 1898 S. 269 f.

ἤτοι τῶν ἀνδραγαθῶν = *in possessione mea — — quae nunc lingua syriaca dicitur Dela[n]gabria sive Debathalia quod interpretatur: Possessio virorum Dei, sive bellatorum.* Dazu gesellt sich an entsprechender Stelle in den christlich-palästinensischen Bruchstücken die Angabe: ܒܚܩܠܝ ܗܘܐ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܪܣܛܝ ܕ — — ܦܪܝܐ ܐ[ܒ] ܕܗܘܐ ܡܬܬܪܓܡ ܕܓܒܪ̈ܝܗܘܢ ܕܐܠܗܐ (auf meinem Felde, dem, das geheißen wird syrisch d — — prjā (?), was verdolmetscht wird: „der Männer Gottes"). Schon hier muß es im höchsten Grade auffallen, daß im Gegensatze zu dem christlich-palästinensischen der griechische wie der lateinische Text tatsächlich einen doppelten Ortsnamen nennt und dementsprechend auch zwei offenkundig sich gegenseitig ausschließende Deutungen mitteilt. Dazu kommt nun, daß abgesehen von der für diese spätere Stelle nicht erhaltenen christlich-palästinensischen alle Rezensionen bei seiner dritten Erscheinung dem Lukianos den Ort, an welchem er zu graben habe, bezeichnen lassen. Die Angabe lautet diesmal im griechischen „Martyrium": ἐν τῷ χωρίῳ τῷ λεγομένῳ συριστὶ Δελεγαβριὰ ἤτοι Δαματαλιὰ ἀνδρῶν, ἤτοι τῶν Ἀνδραγαθῶν,

im Λογ. ἐγκωμιαστικός kürzer: τὸν τόπον ὃν οἱ Σύροι μὲν Δαλαγαβραὰμ καλοῦσιν, Ἑλλὰν δὲ γλῶσσα τοῦτο τὸ χωρίον ἑρμηνεύει θεοῦ,

in der ersten lateinischen Fassung: *loco, qui dicitur syra lingua Debatalia, quod interpretatur in Graeco ἀνδρῶν ἀγαθῶν, quod nos possumus dicere: Virorum fortium*

in der zweiten fast gleichlautend: *in loco, qui dicitur lingua syriaca Debathalia, in graeco Andragathon, quod nos possumus dicere: Virorum fortium,*

endlich im Syrischen: ܒܕܘܟܬܐ ܗܝ ܕܡܬܩܪܝܐ ܕܒܝܬ ܓܢܒܪ̈ܐ (Hss. ܚܩܐܠܐ bezw. ܚܩܘܠܐ) ܚܩܠܐ ܕܡܬܦܫܩܐ (Hss. ܓܢܒܪܐ) (Hss. ܕܓܢܒܪ̈ܐ) ܕܓܢܒܪ̈ܐ (an dem Orte, der geheißen wird Děb(h)ēt(h) Gab(h)rājā, was übersetzt wird: „Feld der Helden").

Im einzelnen liegt hier in dem Λογ. ἐγκωμιαστικός eine mindestens teilweise durch Verlesung von Δ in Λ entstandene Korruptel des „syrischen" Ortsnamens selbst und ein Defekt der griechischen Deutung: θεοῦ statt θεοῦ ⟨ἀνδρῶν⟩ vor. Im

allgemeinen ist zu beachten, daß in diesem Falle mit Ausnahme des wieder die Zweizahl von Namen und Deutung bietenden Martyriums die Texte nur eine einzige Namensform und Deutung bringen, indem sie in beiden Beziehungen nur eine der beiden Doubletten aufweisen, dabei dann aber so auseinandergehen, daß bezüglich des „syrischen“ Namens von Hause aus der Λογ. ἐγκωμιαστικός mit dem Syrer gegen das Lateinische zusammenging, bezüglich der griechischen Deutung dagegen ihm gegenüber das Syrische und Lateinische übereinstimmen. Ohne daß sie heute auf Grund des noch unzureichenden Materials bereits ein Urteil über den näheren Verlauf der Entwicklung wagen ließe, ist wohl folgendes zu sagen. Wir haben im ganzen eine doppelte Form der Ortsangabe mit doppelter Deutung und wenigstens in zwei Textgestalten auch eine zweimalige Ortsangabe. Das erklärt sich am einfachsten bei der Annahme, daß diese zweimalige Angabe das Ursprüngliche ist und ehedem die eine Namensform und Deutung an der ersten, die andere an der zweiten Stelle allein gestanden hat. Der Widerspruch der beiden Angaben wäre dann wohl dahin zu deuten, daß im ersten Falle der — etwa auch frühere — Name des einst von Gamaliel besessenen Praediums gegeben sein sollte, im zweiten der — wohl erst in der Zeit des Lukianos geläufige — Name des speziellen auf jenem Praedium gelegenen Ortes der Beisetzung. In der Tat ist ja nur an der ersten Stelle u. zw. in schlechthiniger Übereinstimmung aller überhaupt schon hier eine Ortsangabe bietenden Texte von „meinem“ χωρίον, „meiner“ *possessio*, „meinem“ Felde die Rede, und ebenso taucht tatsächlich einmal, nämlich in der zweiten lateinischen Fassung, — allerdings gleichfalls an der ersten Stelle — der Vermerk auf, daß eine bestimmte Ortsbezeichnung die — sollte man doch wohl denken: im Gegensatze zu früher nur — „jetzt“ geltende sei. Den billigsten Versuch eines Ausgleiches des Widerspruches würde es dann darstellen, die widersprechenden Angaben — u. zw. von Hause aus an beiden Stellen — als bloße Varianten einer einzelnen Angabe zu verbinden. Verschiedenartige Abkürzungen einer solchen zweimaligen

Doppelangabe konnten alsdann sowohl zu der gänzlichen Unterdrückung an der ersten Stelle als auch zu einer falschen Verbindung von Namen und Deutung führen, die an der zweiten in einzelnen Texten notwendig angenommen werden muß und folgerichtig auch an der ersten in den christlich-palästinensischen Bruchstücken im Bereiche der Möglichkeit liegt.

Dies vorausgeschickt, macht es einen für die Glaubwürdigkeit der Angaben äußerst günstigen Eindruck, daß beide Deutungen in einem maskulinen Genetivus Pluralis erfolgen und tatsächlich auch die „syrischen“ Namensformen mit dem relativen ܕ aramäischer Genetivbezeichnung beginnen und mit dem auslautenden (aj)jā des christlich-palästinensischen Status emphaticus des maskulinen Plurals schließen. Als Konsonantenbild der einen Namensform ergibt sich dabei nach dem Griechischen und Lateinischen Δλγβρια = ܕܠܓܒܪ̈ܐ („der Männer“ wörtlich: „welcher den Männern <gehört>“). Hiervon wäre das possessive ܠ beim edessenischen Syrer durch die Umschreibung mit ܒܝܬ (Haus der) ersetzt. In den christlich-palästinensischen Bruchstücken läßt die Lücke hinter ܕ nach Schultheß' Angaben gerade für zwei Buchstaben, das heißt für ܠܓ, Raum. Es würde also nur, falls seine Lesung des ܦ wirklich zutrifft, dieses als eine Verschreibung für ܒ gefaßt zu werden brauchen, um auch hier auf denselben semitischen Namen zu kommen, der wortgetreuer griechisch gar nicht wiedergegeben werden könnte, als durch das ἀνδρῶν ἤτοι ἀνδραγαθῶν der ersten Stelle des „Martyriums“, bezw. das daraus verkürzte bloße ἀνδρῶν ἀγαθῶν, das dem lateinischen *bellatorum* = *virorum fortium* und syrischen ܕܓܢܒܪ̈ܐ (der Helden) zugrunde liegt. Demgemäß muß dann die Deutung Θεοῦ ἀνδρῶν = *virorum Dei* = ܕܓܢܒܪ̈ܘܗܝ ܕܐܠܗܐ (der Männer Gottes) auf die andere Namensform bezogen werden und man muß tatsächlich in den christlich-palästinensischen Bruchstücken, wie im Λογ. ἐγκωμιαστικός, im ersten und an der zweiten Stelle des zweiten lateinischen Textes eine falsche Verbindung von Name und Deutung erkennen. Als Konsonantenbestand des entsprechenden semitischen Namensgebildes ergibt sich nach

den lateinischen Texten Δβτλια, nach dem griechischen „Martyrium“ Δμτλια. Die Variante wird auf eine Minuskelverschreibung von μ für β zurückzuführen und entweder trotz des von allen Texten vor dem t-Laute gebotenen a an die Transkription eines ܕܒܬܘ̈ܠܐ (der — männlichen — *partheni*)[1] oder an diejenigen eines ܕܒܛ̈ܠܐ zu denken sein, für das sich eine wesentlich gleiche Bedeutung allenfalls durch den neuhebräischen Gebrauch von בטל für „ehelos leben“[2] wahrscheinlich machen ließe. Im einen wie im anderen Falle wäre θεοῦ ἀνδρῶν wieder eine wenigstens durchaus sinngemäße Wiedergabe.

Man wird mit dem Eindruck solcher Ergebnisse an die naturgemäß wichtigste Angabe über die Namensaufschriften herantreten müssen, welche die von Lukianos gefundenen Ossuarien getragen hätten. Sie wären, was von vornherein festzuhalten ist, nach dem Zeugnis des zweiten lateinischen Textes einem tatsächlich oft genug auf dem Boden Palästinas bei jüdischen Ossuarien der hellenistisch-römischen Zeit zu beobachtenden Verfahren gemäß, „*hebraica quidem verba, litteris autem graecis*“, semitisch in griechischer Transkription, gewesen. Kein Zweifel besteht bezüglich der Namen Γαμαλιήλ und Ἄβιβος. Ein statt des letzteren vom zweiten Lateiner gebotenes *Abibael* ist zwar, wie sich sofort zeigen wird, nicht ohne Interesse, aber dennoch gewiß sekundär. Die beiden anderen lauten im „Martyrium“ Χαλιήλ und Νασόμ, beim Syrer ܟܠܐܝܠ und ܢܫܘܐܡ und in der zweiten lateinischen Rezension *Celiel* und *Nasoon*. Dazu bemerkt der griechische Text: ἑρμηνεύεται δὲ ὁ Χαλιὴλ ἐκ τῆς συριατικῆς Στέφανος καὶ ὁ Νασὸμ Νικόδημος, der syrische: ܕܡܬܦܫܩ ܕܝܢ ܟܠܐܝܠ ܡܢ ܡܡܠܠܐ ܣܘܪܝܝܐ ܐܣܛܦܢܘܣ ܘܢܫܘܐܡ ܢܝܩܘܕܡܘܣ (was aber übersetzt wird aus der syrischen Sprache K(h)liāil Stephanos und Nšōam Nikodemos), der lateinische: *Interpretatio nominum autem est: Celiel Stephanus quidem dicitur, Nasoon vero Nicodemus, Abibael filius Gamalielis significat.* Man wird sich ebensowenig als bei dem dritten Gliede dieser Deutung des zweiten Lateiners bei dem nicht weniger Sinnlosen als Singulären aufhalten, was hier der erste Lateiner bringt: *Keayea Celiel, quod*

interpretatur Servus Dei et Dardan, quod interpretatur Nicodemus. Das Enkomion des Florentios berichtet nur von der einen Aufschrift: Χαλελεήλ, ὃ ἑρμηνεύεται Στέφανος und verdient für seine erweiterte Form gewiß auch keine Beachtung. Der Λογ. ἐγκωμιαστικός schweigt und ein christlich-palästinensisches Bruchstück ist zu der Stelle nicht vorhanden.

Wie das vereinzelte lateinische *Abibael* lehrt, hat sich eine Neigung geltend gemacht, auch andere Namen in ihren Auslauten dem *Gamaliel* bezw. sonstiger hebräischer theophorer Nomenklatur mit אֵל anzugleichen. Geht man von dieser Tatsache aus, so wird man in gleichem Sinne auch die ηλ-Endung des mit Στέφανος gleichgesetzten Namens zu beurteilen haben. Opfert man demgemäß ihr η und geht für den ersten Vokal vom Lateiner aus, so ergibt sich aber Χελίλ, das heißt das in der Tat griechischem Στέφανος entsprechende כְּלִיל (Kranz). Schwieriger liegen die Dinge bei dem als Äquivalent von Νικόδημος gewerteten semitischen Namen. Doch scheint wenigstens der Grund jener Bewertung auch hier mit voller Sicherheit erkennbar zu werden. Der Syrer weist mit Sicherheit auf ein dreisilbiges Gebilde mit einem dem folgenden o unmittelbar vorangehenden a als zweitem Vokal, und auch der Lateiner scheint mit seinem doppelten o die Erinnerung an ein solches zu bewahren. Der Auslaut m scheint gegen sein n durch die Übereinstimmung zwischen „Martyrium" und Syrer, a als erster Vokal durch diejenige zwischen ihm und dem „Martyrium" unbedingt gesichert zu werden. Die tatsächliche Aufschrift hätte demnach NACOAM gelautet. Wie sie wirklich ins Semitische zurückzutranskribieren wäre, mag nun recht zweifelhaft bleiben. Lukianos bezw. der „Hebräer", auf welchen dessen Νικόδημος-Gleichung nach seiner ausdrücklichen Angabe zurückgeht, hat — soviel ist vollkommen klar — in dem auslautenden AM jedenfalls עַם (Volk) erblickt. Das vorangehende NACO scheint er als Status constructus eines Substantivums von der im christlich-palästinensischen Aramäisch für nomina agentis sehr häufigen Form *qatôl* auf den Stamm נצח zurückgeführt zu haben, der für den Begriff des Siegens der allgemein aramäische ist.

Wirklich rätselhaft bleibt so vorerst nur der von Gamaliel bei der ersten Erscheinung genannte Name des Heimatsortes seiner Frau, an den diese und sein älterer Sohn sich zurückgezogen hätten. Nach dem „Martyrium" lautet er Καπαρκταμή, nach der syrischen Überlieferung ܟܦܪܣܡܐ, nach der lateinischen *Capersimilia*, während im Λογ. ἐγκωμιαστικός die Angabe und ein christlich-palästinensisches Bruchstück zu der Stelle überhaupt fehlt. Die lateinische Form ist mindestens im allerhöchsten Grade verdächtig, durch den Namen des Sohnes bestimmt zu sein, und dann wertlos. Zu richtiger Beurteilung der beiden anderen könnte wohl nur auf Grund heutiger lokaler Ortsnamen allenfalls zu gelangen sein. Daß aber auch hier in der Überlieferung irgendein richtiger Kern stecken muß, darf wohl im Hinblick auf den gesamten sonstigen Befund mit aller Entschiedenheit ausgesprochen werden.

Nachschrift: Erst nachdem die obigen Ausführungen bereits gesetzt und auf Seiten umgebrochen sind, werden mir diejenigen F. Naus ROC. XI, S. 199—216, zugänglich, die sich mehrfach mit ihnen berühren. Nau hat in dem, was Leclercq a. a. O. wegwerfend als einen „*essai d'interprétation trop ingénieux*" bezeichnet, der es versuche „*d'interpréter cet hebreu par l'etymologie syriaque*", bereits ein gut Teil meiner Ergebnisse vorweggenommen. In der Erklärung des Χαλιήλ-*Celiel* und Νασόμ-*Nasoon* gehen wir zusammen. Vgl. S. 203 Ak. 3. Auch daß im syrischen Text der Name des älteren Sohnes fälschlich auf die Mutter übertragen wurde, ist S. 207 Ak. 3 richtig erkannt. Dagegen glaube ich es entschieden ablehnen zu müssen, wenn hier die vom Griechen und Syrer gebotene Form dieses Namens der in den lateinischen Texten auftretenden gegenüber als die ursprüngliche gefaßt und die letztere darauf zurückgeführt wird, daß das schließende σ eines ὁ πρωτοτόχος μου υ̅ς fälschlich zum folgenden Ἑλεμίας gezogen worden sei. Man darf nicht vergessen, daß dieses Versehen schon in der dem Avitus vorgelegenen griechischen Handschrift oder jenem selbst begegnet sein mußte! Umgekehrt könnte immerhin durch das vorangehende und schwerlich nach Art von Nomina sacra abgekürzt gewesene υἱός der von mir angenommene Ausfall des anlautenden Σ in dem ATlich bezeugten Eigennamen Σελεμίας — שלמיה erleichtert haben. Als doch erheblich glaubhafter möchte ich auch aufrecht erhalten meine Deutung der mit Δ-*D* anlautenden Ortsnamen gegenüber der S. 203 Ak. 3 vorgeschlagenen Deutung von *Delagabra* und *Debatalia* als ܕܠܓܒܪܐ (= *collis virorum*) bezw. ܛܒܐ ܛܠܝܐ (= *bonorum invenum*), die phonetisch wie syntaktisch nur die schwersten Bedenken erweckt.

Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm.

Von

Dr. theol. Ant. Michel.[1]

Die „jährliche Danksagung“ (ἐτήσιος εὐχαριστία) wurde von Montfaucon in *Bibliotheca Coisliniana* (Paris 1715) p. 96—102 aus *Ms. Coisl. gr. 34 saec. 12* als *„epistola synodi Nicaenae (787) ad s. Alexandrinorum ecclesiam“* (Übertitel)[2] entsprechend der Handschrift veröffentlicht, nicht aber deshalb, „weil ein Werk der Synode gegen die Bilderfeinde nicht vorliegt“.[3] Die *Mémoires de Trévoux* v. J. 1716[4] bekämpfen jedes Wort des Titels. Die nicänische Synode werde durch die feierlichen Akklamationen der E. auf Kaiser (und Patriarchen) vom 10. und 11. Jahrh. abgetan. Die Preisreden, ausschließlich für Byzanz und die Patriarchen Antiochiens verbieten die Adresse „nach Alexandrien“. Überhaupt zeige das Werk keine Briefform. Autor der „Homilie“ müsse vielmehr ein „Patriarch“ sein, weil für diesen nicht gebetet werde, und zwar Kerullarios, wie ein genauer Blick auf die Herrscherreihen und die Lorbeeren für Photios ergeben. Näherhin sei der Geburtstag des Stückes das Fest der Orthodoxie (1. Fastensonntag) 1044. Aber schon eine kurze Probe ergibt, daß es sich hier weder um einen eigentlichen Brief noch um eine Homilie, sondern nur um ein liturgisches Stück handeln kann. Eine Art Segens- und Fluchlitanei liegt vor uns mit Sentenzen, Gruppen und Namen von Bilder-

---

[1] E = Eucharistia, Text bei Migne *PG* 120 col. 723—736 (Nachdruck).
N = *Nicaenum secundum* (787) bei Mansi XIII.
S = 2. Unionssynode 995/6 betr. den Tetragamiestreit bei Mansi XVIII. I. 341/2.
H = Jos. Hergenröther, *Photius* III., Regensburg 1869.

[2] Ms. gr. 34 fol. 35 v. (Mansi XIII. 809—20): ἐπιστολὴ τῆς ἁγίας μεγάλης καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου πρὸς τὴν Ἀλεξανδρίνων ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν. Der hierher gehörige Brief wurde wohl im Ms. nicht abgeschrieben.

[3] so fälschlich E, Praefatio. [4] p. 40 sq. Nachdr. E. 722 *Notitia*.

freunden — oder -feinden, denen jeweils „ewiges Andenken“ oder der „Bannfluch“ entgegenhallt (αἰωνία ἡ μνήμη, ἀνάθεμα).

Das Werk beginnt mit der „wirklichen“ Aufschrift: „Gottgeschuldete jährliche Danksagung an dem Tage, an dem wir von der Kirche Gottes Besitz ergriffen haben (Encänien), zugleich Kundgabe der ehrwürdigen Dogmen und Umsturz der Gottlosigkeiten der Bosheit“[1]. Kirchweihtag feiern die Inseln (Js. 42, 12) der Heiden in der Neuheit des Lebens (2. Cor. 5,17). Bei den Encänien in Jerusalem (Joh. 10, 22) sei auch ein geistlicher Winter, Aufruhr der Juden, gewesen. Aber auch hierzulande hauste ein Winter mit schlimmster Barbarei.[2] Doch der Frühling ist wieder erblüht, die Gläubigen zur Danksagung (Ps. 53,17) versammelnd. Denn der Herr hat wundertätig den Titanenstolz der Bilderfeinde auf das Flehen der Seinen hin (Ps. 88, 51) verwirrt. Ihm gehören sie ja, die Bluterlösten, die durch Bilder den göttlichen Heilsplan erkennen wie auch durch das Kreuz, von dem der Leidensmut zu den Aposteln und Märtyrern hinabstieg. Der Schmach hat sich also der Herr erinnert und zwar aus eigenem Erbarmen wie auf das Flehen seiner Mutter und der Heiligen hin, die im Bilde mit Schmach gleich ihm bedeckt wurden, wie sie mitgelitten hatten im Fleische. Einmal schon führte der Herr nach „vieljährigem“ Bildersturm den frommen Sinn zurück, eben jetzt aber nach fast 30 Jahren der Trübsal gewährte er neuerdings den Unwürdigen Erlösung und das alles Heil bringende Fest. (In den Bildern schaut man ja die Leiden, die Christus erduldet, Kreuz, Grab, Martyrerkämpfe.) Das also ist der Preistag, der Gottes Größe und Sieg verkündet (Ps. 76, 14). Die Leiden und Kämpfe der Bilderfreunde wird weiter das mündliche und schriftliche Wort noch ausführlicher verkünden[3],

[1] E. col. 723: ἐποφειλομένη πρὸς θεὸν ἐτήσιος εὐχαριστία, καθ' ἣν ἡμέραν ἐπελάβομεν τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν σὺν ἀποδείξει εὐσεβείας δογμάτων καὶ καταστροφῇ τῶν τῆς κακίας δυσσεβημάτων ... τῶν ἐγκαινίων τὴν ἡμέραν ἑορτάζομεν.

[2] l. c. γέγονε γὰρ δή, γέγονε καὶ καθ' ἡμᾶς χειμὼν οὐ τυχών, ἀλλὰ τῷ ὄντι τῆς μεγάλης κακίας ἐκχέων τὴν ὠμότητα. (Bildersturm).

[3] E. col. 727 B.: τὰ δέ γε κατὰ τῶν εἰκονομαχούντων ἆθλά τε καὶ παλαίσματα, ἕτερος ὁ λόγος καὶ λογογραφία διεξωδικωτέρα δηλώσει. An ein spezi-

jetzt aber, in der Ruhe, die dem Durchzug zum himmlischen Jerusalem folgte, sollen nach Moses Beispiel, ja nach Gottes Befehl wie auf einer Riesensteinsäule den Herzen der Brüder die Segnungen für die Gesetzestreuen und die Fluchworte eingemeißelt werden, mit denen die Übertreter sich selbst geschlagen haben. Nun wird jede der vielfachen „gesetzestreuen" Gruppen mit ihrer Sentenz aufgeführt und mit dem feierlichen Zuruf (κοινῇ πάντες) „ewiges Andenken" ausgezeichnet. Sie bekennen ja auch „im Bilde die Ankunft des Wortes im Fleische" und unterscheiden „bei der Einheit der Person die Verschiedenheit in der Substanz; das Geschaffene und Ungeschaffene, das Sichtbare und Unsichtbare, das Umschriebene und Nichtumschriebene" (Voraussetzung der Bilder Christi). Sie lehren „den Nutzen der Bilder, welche die Wahrheit bekräftigen, die Augen der Sehenden heiligen und ihren Geist auf Gott richten". Nach ihrem Bekenntnis „bildeten Stab und Tafeln, Arche und Kandelaber die heiligste Jungfrau vor", die in ihrer unversehrten Reinheit mit Recht als Jungfrau dargestellt werde. Sie gründen die Bilder auch auf die prophetischen Visionen und wissen den „ohne Bild" im Gesetze (Deut. 4, 15) von dem Sichtbaren der Gnade (1. Joh. 1, 2) wohl zu unterscheiden. Gemäß den Tatsachen aus dem prophetischen und apostolischen Leben und der Lehre der Väter werde Christus auch im Bilde gepredigt. Als Gott werde er angebetet, die Heiligen aber würden als seine Diener verehrt.

Dann folgen die Namen einzelner hervorragender Kämpfer und die Akklamationen für die toten und gegenwärtigen Herrscher, Preis und Bann bunt durcheinander gemischt. Die abstoßende und auffüllende Arbeit der Jahrhunderte ist in diesem Geröll recht fühlbar. Germanos, Ignatios, Photios soll gelten ewiges Andenken, allen Neuerungen aber gegen

elles Werk ist hier kaum gedacht, am wenigsten an Kerullarios, vielleicht aber an Festgedanken für den Sonntag der Orthodoxie, wie sie später z. B. vom Patr. Philotheos u. a. überliefert sind. vgl. Gretser Jac. *in Codinum* c. 14. (*Op. omnia* XV. Ratisbonae 1741. 152 Allatius, de dominicis c. 24 de consensu 1648. col. 1432). Anders Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.[2] 82 n. 6. (Kerull.)

die kirchliche Tradition, vor allem aber dem ikonoklastischen Konziliabulum (754) das Anathem „Den Herrschern viele Jahre! Ihre Herrschaft wolle Gott bewahren und befrieden! Der himmlische König wolle schützen die irdischen!“

„Wie diese Segnungen der Väter von ihnen übergehen auf uns ihre Kinder, die ihrem frommen Sinne nacheifern, so auch ihre Flüche.“ Fluch über jene, welche selbst sich darunter brachten, welche den göttlichen Heilsplan im Bilde nicht erblicken und den Unendlichen im Bilde nicht dargestellt wissen wollen, die prophetische Bilder zugeben, aber die Bildmalerei (Ikonographie) nicht, die in der Häresie der Ikonomachen verbleiben und „weder auf die Ermahnungen und den Vortrag des (der) Patriarchen noch auf die einmütige Stimme der Kirche auf dem ganzen Erdenrund“ hören wollen. Sie laden auf sich das Los der Juden und Heiden. (Denn an ihren unablässigen Schmähungen gegen das Urbild nehmen auch diese teil durch das Abbild.) Diesen also, die verstockt in ihrem Irrtum festhalten und sich von der allgemeinen Kirche trennten, das Anathem! Es folgen Bannsprüche über einzelne Häretiker und die ehrende Kommemoration antiochenischer Patriarchen. Den Schluß bildet das Flehen zu Gott, es möchten die Gläubigen durch das Wort der heldenhaften Bilderverteidiger wie durch ihre Kämpfe bis zum Tode unterrichtet, gefestigt und zur Nachfolge hingerissen werden — durch die Gnade des Erzpriesters Christus, des wahren Gottes. Amen. Um die Werdezeit dieses Wechselgebetes zu bestimmen, könnte man zunächst von den *Laudes imperatorum* ausgehen (III). Kaiserin Zoe († 1050) wird als „frömmste und dreimal selige“[1] mit „ewigem Gedenken“ bereits unter den Toten erwähnt. Würde sie noch leben, stünde ihr Name am Anfange des Absatzes bei den lebenden Herrschern, für die im Plural gebetet wird.[2] Diese sind Konstantin IX Monomachos und Theodora, seine Mit-

[1] E. 732. D.: Ζωῆς τῆς εὐσεβεστάτης Αὐγούστης καὶ τρισμακαρίστου, αἰωνία ἡ μνήμη.

[2] E. 731. 732 D.: πολλὰ τὰ ἔτη τῶν βασιλέων· ὁ θεὸς φυλάξει τὸ κράτος αὐτῶν· ὁ θεὸς τὸ κράτος αὐτῶν εἰρηνεύσει. Οὐράνιε βασιλεῦ, τοὺς ἐπιγείους φύλξαον.

regentin, Zoes Schwester († 1055). Damit würden sich die Akklamationen auf die Zeit nach 1050 bis zum Tode des Monomachos († Nov. 1054) bestimmen.[1] Die Reihe der antiochenischen verstorbenen Patriarchen (IV) steckt die Grenzen noch enger. Ihr letzter ist Basileios († um Juli 1052).[2] Somit wäre das liturgische Stück für den 1. Fastensonntag (Einleit.) 1053 oder 1054 verfaßt.

Und doch stehen gegen Kerullarios als Autor schwere Bedenken. Das Stück ist wohl von einem Patriarchen, weil für einen solchen nicht gebetet und auf die „patriarchische“ Mahnung hingewiesen wird, Kerullarios schreibt aber einen ganz anderen Stil.[3] Sodann wäre es unverständlich, Mitte des 11. Jahrhunderts eine so große Aktion mit Hilfe des Volkes unter Aufwand gänzlich unbekannter Namen erst einzuleiten, als der Feind schon tot und vergessen war. Hat auch Kerullarios durch seinen einundzwanzigsten Vorwurf, manche Lateiner verehrten die Bilder nicht, den Protest des Petrus von Antiochien herausgefordert[4], so behauptet die Eucharistia dagegen „den Zusammenklang aller Kirchen auf dem ganzen Erdenrund“.[2] Keine Handschrift nennt den Namen dieses Patriarchen. Vor allem aber wurden die Akklamationen stets modifiziert, wie es der Fluß der Zeiten erforderte. Ein interessantes Beispiel bietet eine Münchener-Handschrift, die in den *Laudes* der zweiten Unionssynode 995/6 die Namen der Kaiser und Patriarchen bis Zoe, Michael IV. und Alexios (1034—41) enthält. Am Rande werden dieselben noch bis Alexios Komnenos und Nikolaos Grammatikos († 1111) hin-

[1] Die Berechnung der *Mem. Trev.* l. c. auf 1043 nimmt Zoe irrig noch als lebend an und muß schon deshalb daneben gehen.

[2] E. 736 B.: ἡ ἁγία τριὰς αὐτοὺς ἐδόξασεν . . αἰωνία ἡ μνήμη. *Petr. Antioch. ad Dominicum Gradensem* c 26 bei Will, *Acta et scripta, quae de controversiis . . saec. XI extant.* Lipsiae 1861. 228. P. Gams, *Series episc.* 1873. 433.

[3] IV. col. 734: μήτε ταῖς πατριαρχικαῖς παραινέσεσι καὶ εἰσηγήσεσι μήτε τῇ συμφωνίᾳ τῶν ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν (ἀκούουσιν). Vgl. epistolae bei Will l. c. u. das Werk: ὡς πολὺ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητος in Wiener-Hs 247. Lambeccius V 125. 265. Nessel 306 n. 23 fol. 64 p. 2 sq.

[4] *ep. spec. ad Petr.* c. 14 (Will 183. 4): τινὲς δὲ αὐτῶν οὐδὲ τὰς ἁγίας εἰκόνας (ἀνέχονται προσκυνεῖν). *Petr. ad Cerul.* c. 20 (l. c. 201. 25 sq.): Hinweis auf Hadrian u. die 7. Syn. H. III 770. 776.

zugefügt.[1] Man darf also nicht von den Endgliedern oder überhaupt von späteren Namen, sondern höchstens vom Grundstock der Akklamationen ausgehen. Dieser ist hier vielfach identisch, wie schon Montfaucon sah, mit dem der genannten Synode vom Jahre 995/6 betreffend den Tetragamiestreit.[2] Die damals lebenden Herrscher Basileios und Konstantinos, denen „viele Jahre" erbeten werden, erscheinen lediglich in der E. bei denen, „welche die himmlische Herrschaft mit der irdischen vertauscht haben".[3] Die „frömmsten Auguste" (auch Theodora) sind beiderseits im „ewigen Andenken". (Bei der Synode des Tetragamiestreites findet sie aber in anderen Frauengestalten, Eudokia, Theophano, Helene Gesellschaft.)[4] Die Patriarchenliste der Synode faßt die Patriarchen der Eucharistia nach den Kaisern, die abgesehen von Photios vollständig aufgezählt sind, mit den erlauchten Vorkämpfern vor den Kaisern in eine einzige Liste zusammen: „Den gefeierten und seligen Patriarchen Germanos, Tarasios, Nikephoros und Methodios ewiges Andenken! Den orthodoxen Patriarchen Ignatios, Photios, Stephanos, Antonios, Nikephoros, Euthymios, Stephanos (E. Tryphon), Theophylaktos, Polyeuktos und Antonios ewiges Andenken!"[5] Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Eucharistia keinen byzantinischen Patriarchen mehr nach Sisinnios († 996) anfügt.[6] In beiden Stücken wird „alles, was gegen die heiligen Patriarchen Tarasios, Nikephoros, Methodios, Ignatios und Photios geschrieben und gesagt worden ist, verflucht", ein Text, der für 995 durch mehrere Handschriften und den *Liber synodalis* verbürgt ist. Dieser Fluch aber hatte, soweit die ersten drei Patriarchen in Frage kamen, „Ende des 10. Jahrhunderts fast gar keine praktische Bedeutung mehr" und muß deshalb anderswoher, aus der Eucharistia, mit

[1] *Cod. Monac. 380* p. 40 saec. 14. H. III 726 A. 96.

[2] H. III 725/6.

[3] S. 341 D.: πολλὰ bis Εὐδοκίας excl. = E. 732 D.: πολλὰ bis Ζωῆς excl. Nikephoros (H. III 726 A. 93 vermißt) steht S. l. c. wie bei E.

[4] Sq. Εὐδοκίας bis Γερμανοῦ excl. = E. Ζωῆς bis Γερμανοῦ excl. H. l. c.

[5] Sq. S. Γερμανοῦ bis ἅπαντα excl. = E. Γερμ. bis αὗται excl.

[6] Ansatz: Νικολάου καὶ Ζισιννίου, in der 2. einfachen Liste nach den Kaisern, in der aber Photios fehlt. Die feierliche Liste reicht bis Nicolaus.

den übrigen Anhängseln eingewandert sein.[1] „Alles, was gegen die kirchliche Überlieferung sowie die Lehre und Anordnung der heiligen und ehrwürdigen Väter geneuert und vollbracht worden ist oder später geschehen wird, sei verflucht!“[2] Dieser letztere gemeinsame Satz wird zwar mehrfach als Kanon der „Unionssynode“, der „letzten von allen“ (Kerullarios) zitiert[3], entspricht aber durchaus in seiner Form und seinem Aufbau dem vorausgehenden mit den großen Patriarchen des Bilderstreites, wird deshalb auch mit ihm kopiert und nur synodal abgestempelt worden sein. Die beiderseitige Anleihe für den Rahmen der Akklamationen bei der siebenten allgemeinen Synode, auf die wir später zurückkommen[4], findet ihre leichteste Erklärung, wenn er über die „Eucharistia für die siebente Synode“ als Brücke zur Unionssynode herüberkam.

Viel wichtiger als dies Ergebnis, das unser Stück doch in eine weit höhere Zeit hinaufrückt, ist eine bestimmte Zeitangabe, die unlösbar mit dem eigentlichen Text (I) verflochten ist. „Einmal schon habe der Herr, nachdem im langen Kreislaufe die heiligen Bilder verachtet gewesen, (726—787) den frommen Sinn zu sich zurückgeführt, eben jetzt aber habe er zum zweitenmal, nach fast 30 Jahren der Bedrängnis den Unwürdigen Befreiung von der Trübsal und das alles Heil bringende Fest gewährt.“[5] Diese letztere Angabe bezieht sich auf den Wiederbeginn des Kampfes unter Leo dem Armenier (813) und sein Ende durch eine Synode unter Theodora (842). Am ersten Fastensonntag wurde ein feierlicher Gottesdienst abgehalten, um für die Restauration des siebenten allgemeinen Konzils und der Ortho-

---

1 H. III 726 A. 94: τὰ λαληθέντα καὶ (ἢ) γραφέντα κατὰ Ἰγνατίου καὶ Φωτίου τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν, ἀνάθεμα.

2 Sq. S.: ἅπαντα bis ἀνάθεμα 344 Z. 2 = E. 732 A. bis Εὐθυμίου excl. Vgl. τοῖς τολμῶσι 344 Z. 7 mit τοῖς τολμῶσι C. Abs. 3.

3 *Ms. Vindob. cit. 360* fol. 73 Ende: ἡ τῆς συνόδου τῆς πασῶν τῶν συνόδων ὑστέρας· ἅπαντα κ. τ. λ. Syntagma des Photios tit. I c. 2 (Migne *PG* 104. 454).

4 Vgl. Anm. 4 Seite 158. Anders sind die Laudes bei Mansi XVIII 511. H. II 514.

5 E. 726. D.: νυνὶ δὲ, ὅπερ ἐστὶ δεύτερον, μικροῦ μετὰ τριακονταερίδα κακώσεως κατηρτίσατο .. τὴν ἀπαλλαγὴν .. ἀπολύτρωσιν .. τῆς εὐσεβείας τὴν ἀνακήρυξιν .. τὴν πάντα φέρουσαν ἡμῖν τὰ σωτήρια ἑορτήν .. ταύτην σήμερον τὴν πανήγυριν ἑορτάζομεν.

doxie zu danken. Die im Text erwähnte *πανήγυρις*[1] ist das nach Synodalbeschluß jährlich zu feiernde Fest, das bald als „Triumphtag über alle Häresien" begangen wurde.[2] Auf die frühe Jahreszeit (damals 19. Februar) zielt der „eisige Winter" (I) hin. Νυνί drückt meist nur die unmittelbare Gegenwart aus. „Von den Vätern" sind auch „die Segensworte auf die Söhne übergegangen wie auch ihre Flüche".[3] Damit ist auch der Grundstock der Litanei in die Tage der Väter hinaufgerückt. Seitdem rollt dies liturgische Stück durch die Jahrhunderte, Veraltetes und Mißliebiges (z. B. von byzantinischen Häretikern) ablassend, Neues ansetzend, bis wir es endlich unter Alexios Komnenos stellen können.

Unter der langen Regierungszeit dieses kirchlich sehr interessierten Kaisers (1081—1118) hatte der Metropolit Leo von Chalkedon durch ein Schreiben nach Adrianopel Verdacht als Ikonoklast erregt. Deshalb versammelte der Kaiser eine Synode in den Blachernen und „es wurde vorgelesen von dem Synodicon, das auf dem Ambo am Sonntag der Orthodoxie vorgelesen wird, was über die Verehrung der hl. Bilder erklärt wurde" (*Definitio Nic. II.*).[4] Sodann wurde vorgelesen Kapitel 2 „aus dem zweiten Synodicon der Erinnerung und Danksagung, das vorgelesen zu werden pflegt gleichfalls vom Ambo aus"[5]: „Wie die Propheten geschaut, die Apostel gelehrt, die Kirche überkommen ... so glauben wir, so reden wir, so verkünden wir Christus, unseren wahren Gott und seine Heiligen .. in Reden, Schriften ..

[1] E. 726. D.: νυνὶ δὲ, ὅπερ ἐστὶ δεύτερον, μικροῦ μετὰ τριακονταετερίδα κακώσεως κατηρτίσατο .. τὴν ἀπαλλαγὴν .. ἀπολύτρωσιν .. τῆς εὐσεβείας τὴν ἀνακήρυξιν .. τὴν πάντα φέρουσαν ἡμῖν τὰ σωτήρια ἑορτήν .. ταύτην σήμερον τὴν πανήγυριν ἑορτάζομεν.

[2] H. I 295 Mansi XIV 787. Theoph. Contin. IV. 3—6. *Libell. synod.* n. 147. Genes. l. IV p. 82. Allatius, de dominicis l. c.

[3] E. 732. Ende: αὗται ὡς εὐλογίαι πατέρων ἀπ' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς τοὺς υἱοὺς ζηλοῦντας αὐτῶν τὴν εὐσέβειαν διαβαίνουσιν, ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ ἀραί.

[4] *Acta synodi Constantin. sub Alexio Comneno.* Montfaucon l. c. p. 109 (vgl. p. 87) Migne *PG* 127. 980: B—D: ἀνεγνώσθη ἀπὸ τοῦ ἐπ' ἄμβωνος κατὰ τὴν κυριακὴν τῆς ὀρθοδοξίας ἀναγινωσκομένου συνοδικοῦ τῆς ἑβδόμης συνόδου ἡ περὶ τῆς τῶν ἁγίων εἰκόνων προσκυνήσεως ῥῆσις: ὁριζομένου σὺν ἀκριβείᾳ (= Mansi XIII 377 D.—380 A.).

[5] l. c. 981. C.: κεφάλειον ἕτερον ἐκ τοῦ συνοδικοῦ τοῦ δευτέρου τῆς ἀναμνήσεως καὶ εὐχαριστίας τοῦ ἀναγινωσκομένου ὁμοίως ἐπ' ἄμβωνος.

Bildwerken .. ihn als Gott und Herrn .. diese aber wegen des gemeinsamen Herrn als seine Brüder." Die Synode zitiert hier genau, wie schon Montfaucon sah, einen Abschnitt aus unserer Eucharistia (II Ende).[1] Unser Stück wurde also von alters her als τὸ συνοδικὸν τὸ δεύτερον τῆς ἀναμνήσεως καὶ εὐχαριστίας bezeichnet. Somit weisen auch Titel und Inhalt auf die zweite Bilder-„Synode" vom Jahre 843 hin.

Die „Anamnese" aber umfaßt die „Kundgabe" der rechten Dogmen (Aufschrift I), weil ihr viele Stellen aus der Definition der siebenten allgemeinen Synode, dem „ersten Synodicum", eingeflochten sind. Beide Synodica künden „Fluch dem Synedrium, das gegen die hl. Bilder tobte".[2] „Diejenigen, welche die Worte der hl. Schrift gegen die Idole auf die zu verehrenden Bilder anwenden"[3], trifft ebenso das Anathem wie jene, „welche wissentlich Gemeinschaft halten mit solchen, welche die Bilder verhöhnen".[4] Ausgeschlossen werden die, „welche sagen, daß außer Christus, unserm Gott, ein anderer uns errettete vor der Verirrung der Idole", auch jene, „welche zu behaupten wagen, daß die katholische Kirche einmal Idole angenommen habe".[5] Ebenso klingen die Akklamationen der Eucharistia an die der Synode v. 787 an: „Viele Jahre den Herrschern! Gott wolle bewahren ihre Herrschaft. Himmlischer König, beschütze die auf Erden!"[6] Nochmals greifen beide Synodica zum Banne gegen den, „der Christus als umschrieben der Menschheit nach nicht bekennt"[7] und namentlich gegen „Anastasios, Konstantin und Niketas". Dabei ist beachtenswert, daß die Eucharistia „ihre Nachfolge auf dem

---

1 E. 729 C.—D. = Migne 127. 981 D. Die Anleihe wurde schon von Montfaucon l. c. p. 86 fol. 37 beobachtet.

2 E. 732. C.: τῷ συνεδρίῳ bis φρυαξαμένῳ = N. (Actio VII) 400 A a = N (Actio VIII) 416. C.

3 E. l. c. τοῖς ἐκλαμβάνουσι bis εἰκόνας = N. (VII) 397. D. = N. (VIII) 416 B.

4 E. sq. 732 C.: τοῖς κοινωνοῦσι bis εἰκόνας = N. 398 E. (nur latine).

5 E. sq.: τοῖς λέγουσι πλὴν bis δεδέχθαι = N. 397 E. = N. 416 B.

6 E. 732 D. (oben S. 154 A. 2) = N. 400 B. = N. 416 E. Vgl. A. Michel, Humbert und Kerullarios, Quellen und Forschungen a. d. Gebiete der Geschichte XXI. Paderborn 1924. 1—42.

7 E. 733 A. . . περίγραπτον . . = N. 400 C. = 416 D.

Thron zu Konstantinopel" ausgemerzt hat.[1] Dem Anathem über „alle Häretiker" schließt sich endlich beiderseits das Gebet für alle Gläubigen an[2], „sie möchten würdig gemacht werden durch die Erbarmungen und die Gnade des ersten und großen Hohenpriesters Christus unseres Gottes, durch die Fürbitte unserer unversehrten Herrin, der hl. Gottesgebärerin und aller Heiligen. Amen."[3]

Trotz dieser dogmatischen „Anamnese" trägt aber unser Stück als „Eucharistia" doch einen vornehmlich liturgischen Charakter. Mit Patriarch, Klerus, Mönchen und viel Volk geleitete der Kaiser inmitten seiner Familie, seines glänzenden Hofes und des Senates, prächtige Kerzen tragend, in prunkender Festprozession die hl. Bilder, das Evangelium, Kreuz und Fahnen bis zum Palasttore (Ktenarien). Kyrie-eleison-Rufe verwandelten sich beim Rückweg nach der hl. Sophia, wo die Liturgie festlich begangen werden sollte, in hallende Jubelgesänge,[4] Weh- und Freudenstimmen tönen namentlich aus dem Anfang unseres Stückes (I). Das war ein doppelter, feierlicher Kirchgang des Kaisers. „Am Sonntag der Orthodoxie zieht der Kaiser nach der hl. Sophia", bemerkt deshalb Kodinos[5], „und wenn das Synodikon vorgelesen wird, steht er, wenn aber die feierliche Huldigung

[1] E. 736 A. = N. 400 B. = N. 416 C. Die Abkürzung der Euch. wird durch N. klar: Κωνσταντίνῳ (nicht Κωνσταντινουπόλεως) . . . τοῖς κατὰ διαδοχὴν τῷ θρόνῳ Κ.εως προεδρεύσασιν ὡς νέῳ Ἀρείῳ . . ἀνάθεμα.

[2] E. 736 B.: ὅλοις τοῖς αἱρετικοῖς, ἀνάθεμα = N. 397 E. = N. 400 A. = N 416 B.

[3] E. 736 D.: ἀξιωθείημεν bis πάντων τῶν ἁγίων = N. 400 D. (Schluß). Kerullarios gebraucht fast immer ποιμήν für Christus, nicht ἀρχιερεύς. *Ms. Vindob. 306* (vgl. S 4 A 5.)

[4] Διήγησις διαλαμβάνουσα περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων κ. ὅπως κ. δι' ἣν αἰτίαν παρέλαβε τὴν ὀρθοδοξίαν ἐτησίως τελεῖν . . ἡ ἁγία θεοῦ ἐκκλησία bei Franc. Combefis, *Hist. haer. monothelitarum.* Parisiis 1648. 738. D. *Typicum Sabbae* c. 42 (32 ?) bei Leo Allatius, *De dominicis et hebdomadibus Graecorum* (im Anhang v. de consensu) c. 14. 15. 1432—1437.

[5] Codinus bei All. l. c. c. 15: ἀπέρχεται εἰς τὴν ἁγίαν σοφίαν καὶ κατὰ τὴν κυριακὴν τῆς ὀρθοδοξίας καὶ ὅτε μὲν ἀναγινώσκεται τὸ συνοδικὸν ἵσταται. τῆς εὐφημίας δὲ λεγομένης, κάθηται ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ. Gregoras l. VIII: κηρύττεται δημοσίᾳ τῶν ὀρθοδόξων ἡ μνήμη βασιλέων ὁμοῦ καὶ πατριαρχῶν. Typicum: ἀπερχόμεθα ἐν τόπῳ ὡρισμένῳ, ὅπου δεῖ ἀναγινώσκειν τὸ συνοδικὸν καὶ μετὰ τὸ τέλος πολυχρονίζομεν τοὺς βασιλεῖς καὶ τὸν προεστῶτα. Typ. Sabbae c. 42 Gretser l. c. XV 152.

gesprochen wird, sitzt er auf seinem Throne". Dabei wird nach Gregoras „öffentlich verkündet das Andenken (Mneme) der orthodoxen Kaiser zugleich mit dem der Patriarchen". Schon die Ausdrücke erinnern an die Akklamationen. „Schließlich wünschen wir den Kaisern (Kaiserpaar) viele Jahre sowie dem Vorsteher" (Typikon).

So ergibt sich die hohe Wahrscheinlichkeit, daß unser Stück in der Hauptsache von einem byz. Patriarchen (Methodios?) im Anschluß an die zweite Bildersynode (843) zum liturgischen Gebrauch für das Orthodoxiefest (erstmals 19. 2. 843) mit Hilfe der Akten der ersten Synode (787) abgefaßt und im Laufe der Jahrhunderte nach Bedarf verändert wurde.[1] Kirchengeschichtlich bemerkenswert ist die zweimalige Akklamation für Photios, während er in der einfacheren Patriarchenliste (nach den Kaisern) fehlt.[2] Man darf hier mit den *Mémoires de Trévoux* nicht gleich an die Arbeit des Kerullarios denken. Auch die zweite Unionssynode (995) akklamierte ihn ebenso. Das Wiedererwachen des nationalen und schismatischen Geistes geht eben zurück auf den politischen Hader mit den Ottonen um den Besitz Altroms. Den hohen Einfluß (Basilius II) der Politik auf die kirchliche Anaphora beweist schon die Kommemoration der antiochenischen Patriarchen, die allein noch im Reichsgebiet waren, und zwar von der Eroberung Antiochiens (968) an.[3] Die Päpste waren Franken, Ausländer geworden und nur wenn in Rom der einheimische byzanzfreundliche Adel das Übergewicht über den deutschen Einfluß gewann wie unter Johannes XVIII., trat die eigentliche Kommemoration in den hl. Diptychen wieder auf.[4]

---

[1] Von den Akten der Synode berichtet Theophanes *In s. Nicephorum* (Mansi XIV 787) nicht viel mehr, als daß die Ikonoklasten mit dem Anathem belegt u. die Autorität des Nic. II. (787) bekräftigt wurde. Vielleicht wurde das obige Stück als genügender Ersatz der Akten angesehen.

[2] Vgl. Montfaucon, *Praef. VIII. anecd.: notandum est ea solum, quae in principio habentur esse secundae Nicenae synodi (787), cetera vero saec. XI. adiecta fuisse.*

[3] E. 729. D. u. 732 D. Anm. S 5 A 6. 7.

[4] H. III 728.

Die frühchristlich-aramäische Kunst und die Konkordanz der Testamente.

Von

Prof. A. Baumstark.

J. Strzygowski hat in der programmatischen Zusammenfassung seiner Gedanken über Werden und Entwicklung der christlichen Kirchenkunst beiläufig die Frage angedeutet, ob „der Kreis der Theologenschule von Edessa und Nisibis", dem er in jedem Falle „eine Hauptrolle im Gebiete der gegenständlichen Anordnung" der frühchristlichen Kirchenmalerei beimißt, auch „schon bei Einführung der" sog. „Konkordanz" der beiden Testamente „mitgewirkt" habe.[1] Der Kenner der älteren syrischen Literatur wird von vornherein geneigt sein, sie in bejahendem Sinne zu beantworten.

Der Gedanke typologischer Verknüpfung alt- und neutestamentlicher Gestalten und Ereignisse, der in jener Gegenüberstellung zweier Szenenfolgen künstlerischen Ausdruck findet, gehört ja recht eigentlich zum geistigen Erbgute aramäischen Christentums. Schon bevor an den Schriften des Theodors von Mopsuestia der literarische Nachlaß seines markantesten griechischen Vertreters von der edessenischen Perserschule aus auf dem aramäischen Sprachgebiete eingebürgert wurde, ist er dessen originalen Schriftstellern und Dichtern geläufig gewesen. Der „persische Weise" Aphrahat hat im Jahre 344 in seiner Abhandlung „über die Verfolgung" in zusammenhängender Reihe die Geschichte Jakobs, Josephs, des Moses, Josuas, Jephtahs, Davids, des Elias, Elisärs, Ezechias, Josias, Daniels, der drei Jünglinge und des Mardochäus einer ins einzelnste gehenden typologischen Deutung auf Leben, Leiden und Heilswerk Christi unterzogen.[2] Die Poesie

[1] *Ursprung der christlichen Kirchenkunst.* Leipzig 1920. S. 144.

[2] § 8/21 (*Patrologia Syriaca* 1, Sp. 951/82).

Ap(h)rems († 378) ist von typologischen Gedankenfügungen geradezu durchtränkt. Besonders stark kommt dieser Einschlag in der Sammlung von 51 Mad(h)râšē zur Geltung, die geradezu als solche „über die Jungfräulichkeit und unseres Herrn Geheimnisse" d. h. eben die durch ihn erfüllten Typen bezeichnet werden.[1] Näherhin sind hier die Nrn. 28/30 einer zusammenfassenden Behandlung der Typen Christi in Natur und Altem Testament gewidmet[2], während in der Sammlung der 52 Mad(h)râšē „über die Kirche"[3] an den Nrn. 35/7 eine andere Trias von Liedern eine typologische Gegenüberstellung von Eva und Maria zum Inhalte hat.[4] Wie wenig erst die nestorianische Infiltrierung mit ihrer dem Mopsuestener gewidmeten Übersetzungstätigkeit die Typologie auf aramäischem Boden heimisch gemacht hat, zeigt sodann einleuchtend nicht minder die Mēmrē-Dichtung des Monophysiten Jaʿqob(h) von Sĕrûg(h) († 521). Von ihren zahlreichen alttestamentliche Themen behandelnden Stücken werden nicht wenige ihrem Gegenstande in typologischen Sinne gerecht. Es seien neben dem noch näher zu berührenden Mēmrē über das Abrahamsopfer hier beispielsweise nur Gedichte erwähnt über die Erschaffung Adams und die Auferstehung der Toten, Rahel und Lea als Typen von Kirche und Synagoge, die Stäbe Jakobs und die eherne Schlange als solche des Kreuzes, Thamar als Typus der Kirche oder die einer typologischen Behandlung alttestamentlichen Ritualgesetzes gewidmeten über die zwei Sperlinge, die rote Kuh und den Sündenbock.[5] Und dann führen auch hier wiederum unmittelbar an die reihenmäßige Zusammenstellung von Typen und Antitypen durch

---

1 Über handschriftliche Überlieferung und Ausgaben vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn 1921. S. 41 Ak. 14.

2 Daraus Bruchstücke bei Th. J. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones.* Mecheln 1882/1912. 4, Sp. 583/90. 2, Sp. 807/12. 802/7. 4, Sp. 589/96.

3 Vgl. meine *Gesch. d. syr. Lit.* S. 41 Ak. 15.

4 *S. Patris nostri Ephraemi Syri opera omnia* usw. *Syriace et latine* 2, S. 327/29.

5 Nachweis der Handschriften und Ausgaben in meiner *Gesch. d. syr. Lit.* S. 153 Akk. 1 und 2.

die bildende Kunst zwei Texte heran, die zusammenfassend über die alttestamentlichen Typen Christi handeln.[1]

Mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit wäre aber für eine Verknüpfung der bildlichen Konkordanz der Testamente mit frühchristlich-aramäischer Kunst von der Seite dieser literarischen Parallelen her natürlich nicht zu gewinnen. Um auf festeren Boden zu kommen wird es vor allen notwendig sein, die in Betracht kommende monumentale Erscheinung etwas schärfer zu bestimmen, als das sogar von Forschern wie Strzygowski selbst und J. Sauer[2] geschieht. Ein Dreifaches ist zu unterscheiden.

In weitaus den meisten Fällen, in welchen eine Gegenüberstellung von Bilderzyklen alt- und neutestamentlichen Inhaltes durch ältere Kirchenkunst näher kenntlich wird, hat eine typologische Verbindung einzelner Szenen überhaupt nicht stattgefunden. Lediglich als Ganzes wird in einer chronologisch geordneten neutestamentlichen Bilderfolge einer ebensolchen alttestamentlichen gegenüber die „Erfüllung" des „Gesetzes" durch das „Evangelium" vorgeführt. Nichts anderes hat gewiß die bekannte Stelle in dem Briefe des Neilos an Olympiodoros[3] im Auge. Nichts anderes wird in der durch Epiphanios Monachos mit dem Apostel Andreas in Zusammenhang gebrachten Ausmalung einer Basilika Achaias vorgelegen haben.[4] Jedenfalls beschränkten sich auf eine solche Gegenüberstellung zweier in sich chronologisch geordneter Szenenreihen in Rom die unter Papst Formosus (891—896) wohl nur erneuerte und ursprünglich unter Liberius (352—366) geschaffene Ausschmückung der Hochwände des Langhauses

[1] Einer derselben herausgegeben von P. Bedjan, *Jacobi Sarugensis homiliae selectae.* Paris—Leipzig 1905/10. 3, S. 305/21.

[2] *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters.* Freiburg i. B. 1902 S. 298 f.

[3] Briefe Buch IV Nr. 61. Vgl. J. Chr. M. Augusti, *Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik.* Leipzig 1871. 2 S. 92 bezw. I. Reil, *Die altchristl. Bildzyklen des Lebens Jesu.* Leipzig 1910 (*Studien üb. christl. Denkmäler.* Heft 10) S. 58.

[4] Migne PG 120, Sp. 248: ἐκέλευσεν ἐκκλησίαν γενέσθαι μεγάλην κελεύσας γράψαι ἐν τοῖς τοίχοις τὴν Παλαιὰν Διαθήκην καὶ τὴν Νέαν; ὡς οἱ ἔντοποι μαρτυροῦσιν, μέχρι τῆς σήμερον τὴν παράδοσιν ἔχοντες.

der alten Peterskirche[1], die von Cavallini am Ende des 13. Jh.s vermutlich gleichfalls in Anlehnung an eine altchristliche Vorgängerin hergestellte derjenigen von S. Paolo fuori le mura[2] und die etwa der Zeit Johannes' VII. (705—707) entstammende entsprechende Bemalung der Seitenschiffe von S. Maria Antiqua[3]. Dieselbe Beschränkung wird sodann auch vom Dittochäum des Prudentius vorausgesetzt und tritt uns tatsächlich noch in Werken wie den aus dem 8.—10. Jh. stammenden Fresken von S. Pietro di Ferentillo zwischen Terni und Spoleto[4] und dem zwischen 1007 und 1015 entstandenen Reliefschmuck der Türen Bernwards am Dome zu Hildesheim entgegen.

Wo im Gegensatze hierzu frühchristliche Kunst des Abendlandes eine wirkliche typologische Gegenüberstellung alt- und neutestamentlicher Einzelszenen im Rahmen zweier Bilderfolgen durchführte, ist stets die chronologisch geordnete alttestamentliche Reihe zugrundegelegt. Ihren Gliedern sind ohne Rücksicht auf das eigene chronologische Verhältnis deren neutestamentliche Antitypen gegenübergestellt. So war es in dem von den Legaten Hadrians I. auf dem 7. ökumenischen Konzil im Jahre 787 als konstantinische Schöpfungen in Anspruch genommenen Mosaiken der Lateranbasilika, die sich, wie Wilpert erkannte, in den heutigen Stuckreliefs aus der Zeit Innozenz' X. gegenständlich erhalten haben.[5] So wird es von den Tituli des Rusticus Helpidius in der Zeit Theoderichs vorausgesetzt, deren für das Alte Testament größtenteils der Genesis entnommene Vorwürfe sich aufs nächste mit den im Lateran gegebenen berühren.[6] So war es auch im Titulus Pammachii, wo nach Ausweis der hand-

---

[1] I. Wilpert, *D. römischen Mosaiken u. Malereien d. kirchl. Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert.* Freiburg i. B. 1916. S. 376/86.

[2] A. a. O. 582/624.

[3] H. de Grüneisen, *Sainte Marie Antique.* Rom 1911. Taf. XXI/XXIV. Vgl. S. 106/8. J. Wilpert a. a. O. Taf. 192/4. Vgl. S. 703/8 bezw. 711.

[4] G. B. de Rossi, *Bulletino di archeologia cristiana* 1879/80. S. 56. M. G. G. Zimmermann, *Giotto und die Kunst Italiens im Mittelalter.* Leipzig 1899. S. 50.

[5] J. Wilpert a. a. O. S. 203/6.

[6] Migne PL. 62, Sp. 545.

schriftlichen Kopien von neun der unter die einzelnen Darstellungen gesetzt gewesenen monumentalen Tituli speziell einer Folge von Illustrationen zu den Königsbüchern eine solche ziemlich gesuchter neutestamentlicher Gegenstücke entsprach.[1]

Gerade das umgekehrte Verhältnis zwischen den beiden Testamenten besteht dann endlich bei späteren mittelalterlichen Denkmälern des Abendlandes wie dem Verduner Altar in Klosterneuburg[2] oder der Deckenbemalung von S. Maria Lyskirchen in Köln.[3] Hier hat durchaus die neutestamentliche Reihe die Führung übernommen. Ihren einzelnen Gliedern, die deutlich sich zu einer Art von liturgisch bedingtem Festbilderzyklus zusammenschließen, werden in Klosterneuburg sogar je zwei der Zeit „ante legem“ und „sub lege“ ent-

[1] J. Wilpert a. a. O. S. 644/7. Die sich entsprechenden alt- und neutestamentlichen Szenen sind hier übrigens nicht richtig erkannt. Von den vier Tituli neutestamentlicher Darstellungen, die W. Levison, *Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde* 1910 S. 354, aus einer englischen Handschrift ans Licht zog, nimmt derjenige der Lazaruserweckung ausdrücklich auf die Ezechiasszene und deren Titulus Bezug: „*Qui quondam adiecit morituro tempora regi, hic vitam ad carnem potuit resocare sepulti.*“ Vgl. den letzten der fünf schon bei G. B. de Rossi *Inscriptiones urbis Romae septimo saeculo antiquiores* 2 I. Rom 1888 S. 150 stehenden Tituli alttestamentlicher Szenen: „*Ezechias pius in Dominum perque omnia clarus, cui Deus ad vitam ter quinos addidit annos.*“ Lazaruserweckung und Ezechias auf dem Krankenlager waren also Gegenstücke. Dann müssen aber die Tituli der neutestamentlichen Szenen vom alten Kopisten in umgekehrter Richtung gelesen worden sein wie diejenigen der alttestamentlichen. Der antiquarisch interessierte frühmittelalterliche Pilger, dem wir die Kenntnis des untergegangenen Zyklus verdanken, hat sich zuerst vom Eingang der Kirche zum Presbyterium schreitend die Tituli der einen, dann zurückschreitend diejenigen der anderen Hochwand des Mittelschiffes abgeschrieben. Der Tempelweihe durch Salomo in Gegenwart der „*pontifices et plebs magni circumflua cortu*“ entsprach dann der „*populis*“ das Gotteslamm Christus zeigende „*baptista Johannes*“, dem „*Justus Asa*“, der „*simulacra patrum lucosque profanos*“ zerstörte und die eigene Mutter „*regni privavit honore*“, der den Untergang des Tempels und damit die Verwerfung des alten Gottesvolkes vorhersagende Christus und dem „*adversas acies hostilibus armis*“ niederwerfenden Josaphat die Teufelsaustreibung, deren Titulus in die Bitte ausklingt, daß der Herr „*nostros hostes premat et iuvet arma suorum*“, während das neutestamentliche Gegenstück der Manasseszene unbekannt bleibt.

[2] K. Drexler, *D. Verduner Altar, Ein Emailwerk des 12. Jh. im Stift Klosterneuburg bei Wien.* Wien 1903.

[3] P. Clemen, *D. romanischen Monumentalmalereien in d. Rheinlanden.* Düsseldorf 1916. S. 570/88.

nommene alttestamentliche Vorbilder koordiniert, während in Köln die alte Gegenüberstellung je einer alt- und neutestamentlichen Szene festgehalten ist, auf eine chronologische Anordnung der alttestamentlichen Gegenstände aber ebenso verzichtet wird, wie die frühchristlichen Denkmäler auf eine solche der neutestamentlichen verzichteten.

Unstreitig weisen nun schon die Monumente der zweiten Gruppe Züge auf, die den Gedanken an eine Beeinflussung durch den aramäischen Osten nahe legen. Ich habe bereits früher darauf hingewiesen, wie sehr dies mit dem Sujet der Einführung des guten Schächers in das Paradies der Fall ist, die im Lateran nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der päpstlichen Legaten vom Jahre 787 der Vertreibung der Stammeltern aus demselben gegenübergestellt war.[1] Und die typologische Ausdeutung der Illustration eines einzelnen alttestamentlichen Buches, wie sie sich für den Titulus Pammachii ergibt, berührt sich aufs unmittelbarste mit der durch Aphrahat vertretenen typologischen Einzeldurchnahme bestimmter alttestamentlicher Erzählungsstoffe, die z. B. für Daniel und die drei Jünglinge bezw. Mardochäus geradezu eine solche ganzer Bücher wird. Indessen möchte ich auf diese Dinge hier kein weiteres Gewicht legen, sondern lediglich die Frage nach einer entwicklungsgeschichtlichen Erklärung des Gegensatzes zwischen der zweiten und dritten Denkmälergruppe aufwerfen.

Die führende Stellung, welche dem Alten Testament bei der zweiten zufällt, ist die naturgemäße Fortsetzung derjenigen, welche es im Zusammenhange mit dessen Verankerung in ursprünglich jüdischem Notgebet im sepulkralen Bilderkreise der Cömiterialmalereien und Sarkophagreliefs einnimmt. Von den zwölf Gegenständen der lateranensischen Mosaiken gehören an Protoplasten und Noë — denn nicht mehr als diese werden zur Verbildlichung von Vertreibung aus dem Paradies und Sintflut ursprünglich gegeben gewesen sein —,

[1] *Der in d. Akten d. siebten allgemeinen Konzils bezeugte angebliche konstantinische Mosaikenzyklus, Roma e l'Oriente* 6, S. 86/8, Ausführungen, die Wilpert a. a. O. S. 204 seltsamerweise kurzer Hand ignoriert.

Abrahamsopfer, Durchzug durchs Rote Meer und Jonas fünf alttestamentliche gegenüber der Jordantaufe als einzigem neutestamentlichem bereits dem Bestande jenes Bilderkreises an, während der Verkauf Josephs unmittelbar auf die ihm in seinem alttestamentlichen Teile zugrundeliegenden Paradigmenreihen des Notgebetes zurückführt. Der Vorgang bei der Schöpfung ältester typologischer Doppelreihen dieser Art ist, wie dieses früheste bekannte Beispiel unzweideutig erkennen läßt, der gewesen, daß man aus dem schon zu Gebote stehenden Bilderschatze der Sepulkralkunst einzelne — wohl besonders beliebte — Gegenstände herausgriff, um dann zu ihnen Gegenstücke aus dem anderen Testamente wo nötig ikonographisch neu zu schaffen. Eine überwiegende Bedeutung des Alten Testaments mußte sich dabei von selbst ergeben und wurde dann als etwas Selbstverständliches auch im Rahmen fortgeschrittenerer Werke beibehalten.

Es ist nun dem gegenüber höchst merkwürdig, in welchem Zusammenhange eines der alttestamentlichen Lieblingsthemen sepulkraler Bildkunst, das für einen typologischen Doppelzyklus auch wieder durch die Tituli des Rusticus Helpidius bezeugte Abrahamsopfer, in einer Gruppe von drei Denkmälern unmittelbar armenischer Kunstwelt auftritt, deren engster Zusammenhang mit vielmehr frühchristlich-aramäischem Evangelienbuchschmuck dank Strzygowski'scher Forschung außer Frage steht. Zu jener Gruppe schließen sich mit dem im 1. Hefte der „Byzantinischen Denkmäler" in den Gesichtskreis der kunstwissenschaftlichen Forschung eingeführten Etschmiadzin-Evangeliar vom Jahre 989 bezw. den ihm vorn und hinten beigebundenen älteren Schmuckblättern[1] und dem in der Mechitharistenfestschrift Huschardzan bekannt gemachten aus der Provinz Taron stammenden Evangelienbuche Nr. 2555 der armenischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem[2] acht heute als Nr. 697 in der Bibliothek der Mechitharisten

[1] *Byzantin. Denkmäler. I. D. Etschmiadzin-Evangeliar.* Wien 1891. Taf. II/VI.

[2] *Huschardzan. Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien.* Wien 1911. S. 345/52. Dazu Taf. I/III.

in Wien aufbewahrte Pergamentblätter vielleicht des 9. bis 10. Jh.s zusammen, deren Kenntnis wir F. Macler verdanken.[1] Ich gehe von einer tabellarischen Übersicht über das von den einzelnen Gliedern der Gruppe Gebotene aus, wobei mit E_1 die möglicherweise noch unmittelbar einer frühchristlichen Handschrift mit syrischem Text entstammenden rückwärtigen, mit E_2 die zwar gleichfalls vielleicht von einer syrischen Hand herrührenden, aber textlich bereits armenischen vorderen Blätter des Etschmiadzin-Evangeliars, mit J das Jerusalemer Evangelienbuch und mit W die Wiener Blätter bezeichnet werden mögen.

E_1	E_2	J	W
		Golgothakreuz.	
	Kanonesarkaden.	Kanonesarkaden.	Kanonesarkaden.
	Tempietto.	Tempietto.	Tempietto.
	Thronender Christus zwischen zwei Heiligen.		
	Zweimal zwei Evangelisten.	Zweimal zwei Evangelisten.	
	Thronende Gottesmutter.	Thronende Gottesmutter. über	
Verkündigung an Zacharias.			
Mariä Verkündigung.	Opfer Abrahams.	Opfer Abrahams.	Opfer Abrahams über Mariä Verkündigung.
Magieranbetung.			Christi Geburt.
Jordantaufe.			Jordantaufe.
			Kreuzigung.
			Vier Evangelisten.

Das überall gleichmäßig die Kanonesarkaden abschließende Tempietto, das Strzygowski mit verwandten Darstellungen karolingischer Handschriften zusammenhielt, und die ebenso unverbrüchlich wiederkehrende Szene des Abrahamsopfers selbst genügen in Verbindung etwa noch mit dem stehenden Evangelistentyp, um E_2JW als eine Dreizahl unlösbar miteinander verbundener Erscheinungen zu erweisen. Aber auch

[1] *Miniatures arméniennes. Vies du Christ. Peintures ornementales* (X[e] *au XVII*[e] *siècle*). Paris 1913. Taf. I/VIII.

E_1W werden durch die übereinstimmende Abfolge von Verkündigung, Weihnachtsbild und Jordantaufe aufs engste zusammengeschlossen. Augenscheinlich vertreten beide Denkmäler bereits den aus syrischen und armenischen Evangelienbüchern des zweiten Jahrtausends bekannten Illustrationstypus einer Schmückung des Tetraevangeliums durch eine liturgisch bedingte Reihe ganzseitiger Vorsatzbilder aus der neutestamentlichen Geschichte.[1] Von einer solchen Reihe ist in E_1 das Anfangsstück vollständig, in W sind von ihrem Gesamtbestand nurmehr Rudimente erhalten.[2] Die durch E_1 gewährleistete Zachariasverkündigung ist verschwunden und von der naturgemäß erheblich umfangreicheren Fortsetzung der Reihe über die Jordantaufe hinaus nur die einzige Kreuzigung da. Irgendwie mit dieser Bilderfolge im Zusammenhange steht nun auch die Szene des Abrahamsopfers, die mithin deren einziges Rudiment in E_2J darstellt. Was über sie hinaus der

[1] Vgl. meine Ausführungen über *„Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem"*, *Monatshefte f. Kunstwissenschaft.* 4 S. 249/60, das weitere und großenteils ältere armenische Material bei F. Macler a. a. O. und das syrische Seitenstück bei H. Omont, *Peintures d'un évangéliaire syriaque du XIIe ou XIIIe siècle, Monuments Piot.* 19 S. 201/10.

[2] Den liturgischen Charakter schon dieser frühchristlichen Werke macht recht greifbar die in E_1 an der Spitze stehende Doppeldarstellung der entsprechend auch die Randminiaturen des Rabbula-Kodex eröffnenden beiden Verkündigungen an Zacharias und Maria. Denn wäre die erstere als wirklich historisches Sujet gegeben, so könnte natürlich in der Fortsetzung der Bilderfolge die tatsächlich vielmehr — wiederum auch im Rabbula-Kodex — fehlende Szene ihrer Erfüllung durch die Geburt des Täufers nicht haben ausfallen können. Wie die zwei Verkündigungsszenen nun wirklich sie eröffnen, können sie in der Ganzseitenbilder- und in der Randminiaturenfolge nur als liturgisch bestimmte Festbilder der nur zwei Verkündigungssonntage gelten, die ursprünglich nach westsyrischem im Gegensatze zu ostsyrischem Brauche dem Weihnachtsfeste vorangingen. Vgl. hierüber mein *Festbrevier u. Kirchenjahr d. syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 169 f. Allerdings wird die Verknüpfung jener beiden Sonntage mit den beiden Verkündigungen durch Ansatz von Lk. 1, 5 ff. bezw. 26 ff. auf sie erst seit dem 9. Jh. direkt nachweislich, während für das Antiochia des beginnenden 6. Jhs. die Ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι am ersten anscheinend die ganze Vorgeschichte der Geburt Christi nach Lk. und am zweiten Mt. 1, 1/17 als Evangelienlesung erhärten. Aber der kunstgeschichtliche Befund dürfte hier vollauf zu der ohne weiteres durchaus naheliegenden Annahme berechtigen, daß im Gegensatze zu der griechischen Liturgie Antiocheias die aramäische seines Hinterlandes schon in frühchristlicher Zeit den späteren Brauch befolgte.

den vier Monumenten zugrundeliegende Typus des Evangelienbuchschmuckes umfaßte, ist aus den Übereinstimmungen von E_2JW leicht abzulesen. Über Kanonesarkaden, Tempietto und — ursprünglich zwei — Autorenbilder im stehenden Typ ist kein weiteres Wort zu verlieren. Der thronende Christus zwischen zwei Heiligen von E_2 fordert gebieterisch zu einem Vergleiche mit der zwischen den Standfiguren der Μεγαλοψυχία und Φρόνησις sitzenden Juliana des Wiener Dioskurides[1] heraus. Er ist also neben dem dort etwa an dem Pfauenblatt[2] sein Seitenstück findenden ornamentalen Motiv des Tempietto und den Autorenbildern als das Widmungsbild des Illustrationstypus zu verstehen. In dieser Bedeutung findet er nun aber ein höchst bedeutsames Duplikat an der thronenden Gottesmutter von E_2J. Diese erscheint nämlich beidemal zwischen den schweren Falten zurückgeschlagener Vorhänge. Jenseits des (vom Beschauer aus) rechten Vorhangs steht in J ein beide Hände nach der Himmelskönigin ausstreckender nimbierter Heiliger, der selbstverständlich in der Urgestalt des hier in denkbar rohester Wiedergabe entgegentretenden Bildtyps ein symmetrisches Seitenstück links gehabt haben muß. So rekonstruiert erweist sich jene Urgestalt aber als eine genaue Replik des — denn auch in J gewiß nicht zufällig fehlenden — Widmungsbildes mit thronendem Christus, bei welcher dieser durch die Gottesgebärerin, ersetzt wurde.

Bezüglich des Widmungsbildes ergibt sich mithin folgende Entwicklung. Ein ursprünglich Christus zwischen zwei Heiligen bietende Gestalt wurde zunächst dadurch modifiziert, daß statt seiner Maria mit dem Kinde eingeführt wurde, eine Variante, die in J in bereits rudimentärer Form vorliegt. Beide Varianten wurden dann später dahin vereinigt, daß man außer der Urgestalt des Widmungsbildes auch die Gottesmutter darstellte, wobei zur Vermeidung des Eindrucks völliger Typengleichheit bei ihr das flankierende Heiligenpaar weggelassen wurde. Das ist die von E_2 gebotene Sachlage.

[1] *Byzantinische Denkmäler. III. Ursprung u. Sieg d. altbyzantinischen Kunst.* Wien 1903. Taf. IV. 1.

[2] Ebenda Taf. I. 1.

Der Verlauf der Dinge gestattet — und dies ist das Wichtigste — sogar eine chronologische Fixierung. Die Ersetzung des Gottkönigs Christus durch seine ihn im Kindesalter auf dem Schoße haltende Mutter ist offenbar eine Folgeerscheinung der θεοτόκος-Definition des Ephesinums, deren Nachwirkung auf dem Gebiete der bildenden Kunst ganz allgemein eine so bedeutsame war. Hinter unserer Denkmälergruppe werden also zwei verschiedene Entwicklungsstufen eines frühchristlich-aramäischen Evangelienbuchschmuckes greifbar, der aus Kanonesarkaden, Tempietto, Widmungsbild, Evangelistenbildern im stehenden Autorentyp und einer liturgisch bedingten Szenenfolge bestand: eine nachephesinische Redaktion, deren Entstehung man etwa in monophysitische Kreise der zweiten Hälfte des 5. oder des beginnenden 6. Jh.s wird zu verlegen haben, und eine vorephesinische noch des 4. oder des frühen 5. Jh.s.

Nach dieser Feststellung wende ich mich dem befremdlichen Sujet des Abrahamsopfers zu. Sein Fehlen in der Bilderfolge E_1 sichert, daß es zum schlechthin ursprünglichen Bestande des Illustrationstypus nicht gehört. Andererseits sind von den drei es bietenden Gliedern der Denkmälergruppe an E_2J wenigstens zwei nach Ausweis ihrer Theotokos-Darstellung Spiegelungen der nachephesinischen Redaktion. Daß mit einer von dieser vollzogenen Bereicherung auch der von Hause aus rein neutestamentlichen Ganzseitenbilderfolge die alttestamentliche Szene zusammenhänge, darf unter diesen Umständen wohl von vornherein angenommen werden. Welcher Natur war jene Bereicherung?

Das Abrahamsopfer steht in der Reihe E_2 als Gegenstand eines Ganzseitenbildes scheinbar zusammenhanglos hinter der thronenden Gottesmutter. In J ist es mit bloßer räumlicher Vereinfachung dieser Anordnung auf gleicher Seite unter dieselbe gesetzt. In W geht es vielmehr auf gleicher Seite über dieser der Verkündigung Mariä voran. Nur diese letztere Verbindung vermag zu einem Verständnis für das Auftreten des alttestamentlichen Sujets den Schlüssel in die Hand zu geben. Auch sie vermag es freilich nicht, wenn man an

den Befund vom Standpunkte der literarischen Quellen des Abendlandes und der Masse auch derjenigen des griechischen Ostens herantritt. Denn hier wird das Abrahamsopfer durchweg und ausschließlich als alttestamentlicher Typus der Passion, daneben speziell in der Liturgie noch als solcher des eucharistischen Opfers gewertet. Für seine Verknüpfung mit der Verkündigungsszene würde so jede gedankliche Grundlage fehlen. Anders auf aramäischem Boden und in gewissen auf ihn zurückweisenden griechischen Texten! Hier nämlich erscheint das Abrahamsopfer typologisch auch mit dem Geheimnisse der Menschwerdung aus dem Schoße der Jungfrau verknüpft, indem der wunderbar aus dem Baume oder dem Felsen heraus gegenwärtig werdende Widder als Vorbild des aus jungfräulichem Schoße hervortretenden Erlösers gilt. Zwar der echte syrische Ap(h)rem weiß von solcher Deutung noch nichts.[1] Dagegen findet sie sich in zwei auch unter dem Namen des Chrysostomos überlieferten metrischen Stücken des griechischen Ephräm-Bestandes, dem λόγος εἰς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαάκ[2] und demjenigen περὶ ἱερωσύνης.[3] Und mag der erstere auch zu Unrecht durch S. I. Mercati als schon von Gregorios von Nyssa ausgeschriebene Übersetzung eines wirklichen Ap(h)rem-Mēmrā angesprochen werden, das Verhältnis zu dem Nyssener vielmehr das umgekehrte einer Abhängigkeit des griechischen „Ephräm" von ihm sein[4]: daß in der Tat gerade bezüglich der mariologischen Deutung des

[1] Vgl. seine Exegese der Gn.-Stelle *Opera. Syriace et latine* 1, S. 171f.

[2] *Opera. Graece et latine* 2, S. 312/9. Migne PG 56 S. 537/42. S. I. Mercati, *S. Ephraemi Syri Opera. I. 1. Sermones in Abraham et Isaac, In Basilium Magnum, In Isaac.* Rom 1915. S. 43/83. Über ältere Ausgaben vgl. Mercati a. a. O. S. 11. — Die fragliche Stelle bei Mercati S. 81: Τοῦτο γὰρ ἐσήμανεν | ἀντ' Ἰσαὰκ δεδωκὼς | πρόβατον ἐκ τοῦ σαβὲκ | γενέσθαι εἰς θυσίαν. | Ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλον | οἱ δύσπιστοι ἄνθρωποι | ἀπιστεῖν τῷ τοκετῷ | τῆς ἁγίας παρθένου | — Τὸ πῶς ἂν ἠδύνατο | δίχα κοίτης ἀνδρικῆς | κυοφορῆσαι υἱόν |, ὡς ἀμήχανον ὄντα — | Διὰ τοῦτο ἐκ πέτρας | παρήγαγε τὸν κριόν |, ἵνα τὸ παράδοξον | ἐκ τούτου πιστώσηται, | Ὅτιπερ βουλήματι | τῆς αὐτοῦ θεότητος | πᾶν τὸ προσταττόμενον | εὐθέως ὑφίσταται. | Ὡς οὖν ἐκεῖ ὁ λόγος | πρόβατον ὑπέστησεν, | οὕτως ἐν τῇ παρθένῳ | ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

[3] *Opera. Graece et latine* 3, S. 1/6. Migne P. G. 48, Sp. 1067/70. Die betreffende Stelle auch bei Mercati a. a. O. S. 80: ἐκεῖ αὐτῷ δείκνυσι | μέγα θαῦμα ὁ θεὸς | τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν | ἐν τῷ τοῦ σαβὲκ φυτῷ.

[4] Vgl. P. M[aa]s, *Byzantinische Zeitschrift* 23, S. 451 f.

Abrahamsopfers hier ein Zusammenhang mit syrischer Überlieferung besteht, ist fraglos. Denn jene Deutung kehrt weiter in dem Mēmrā Ja'qôb(h)s von Sĕrûg(h) „über Abraham und dessen Typen“[1] wieder. „Symbolischer Aufschluß wurde ihm gegeben“ — so heißt es hier von Abraham nach dem Erscheinen des Widders — „über Empfängnis und Geburt und Tötung und Tod, auch über die Auferstehung und alle Geheimnisse der Zukunft“.[2] Und in einer langen Rede sagt Gott u. a. zu ihm über Christus: „Wenn du seine Geburt sehen willst, blicke auf den Baum, und wenn wiederum seine Tötung und seine Opferung (du sehen willst), siehe, steht sie vor dir. Überzeugen möge dich über seine Geburt der Widder, der ohne (geschlechtliche) Verbindung entstand, und über seine Auferstehung Isaak, der nicht dem Verderben verfällt. Zwischen zwei Festen stehst du wie in der Mitte, da wegen deiner Liebe über Geburt und Tod dir symbolischer Aufschluß gegeben wird, da, wie er stirbt, das Opfer dich belehrt, das, siehe, auf der Hochstätte ist, und über seine Geburt dir aus dem Baume symbolischer Aufschluß gegeben wird. An dem reinen Zweige, der ohne (geschlechtliche) Vereinigung den Widder gebar, kannst du sein Geborenwerden ohne Mann(es Mitwirkung) sehen.“[3] Man könnte eine derartige Ausführung nicht packender ins Bild umsetzen als, wie es übereinstimmend in den drei Miniaturen geschieht, wo der Widder unter der mächtigen Pflanze und der als eigentliche sakrale „Hochstätte“ gebildete Opferaltar als gleichwertige Elemente der Komposition symmetrisch die Gestalt Abrahams umschließen, der noch gegen den Sohn das Schlachtmesser zückend sich in der Richtung auf die Gotteshand in der Höhe umzuwenden beginnt. Der Sinn, welchen die alttestamentliche Darstellung, im vorliegenden Zusammenhang von Hause aus hatte, kann jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen.

[1] P. Bedjan, *Jacobi Sarugensis homiliae selectae* 4, S. 61/103.

[2] S. 102.

[3] Daß natürlich derartiges bei dem Klassiker der altmonophysitischen syrischen Dichtung originell und folglich bei den griechischen Texten Abhängigkeit von aramäischer Poesie anzunehmen ist, nicht umgekehrt schon jener von diesen abhängt, bedarf keiner näheren Ausführung.

Sie war als mariologischer Typus der Verkündigungsszene beigeordnet.

Diese Erkenntnis ist für die Bewertung des Verhältnisses der Konkordanz der Testamente zu frühchristlich-aramäischer Kunst von entscheidender Bedeutung. Denn daß eine typologische Erweiterung der ursprünglich rein neutestamentlichen Szenenfolge sich von Hause aus auf diesen einzigen Fall beschränkt haben sollte, ist natürlich ausgeschlossen. Sie muß in der nachephesinischen Redaktion unseres aramäisch-syrischen Evangelienbuchschmuckes generell durchgeführt gewesen sein und bildete hier ein Seitenstück zu der im hellenistisch-syrischen Evangelienbuchschmuck des Kodex von Rossano vollzogenen Verbindung Spruchrollen haltender Prophetenbilder mit neutestamentlichen Szenen, deren liturgische Bedingtheit ich unlängst ans Licht gestellt habe.[1] Dann aber handelte es sich hier im Gegensatze zu den frühchristlich-abendländischen Beispielen um eine Konkordanz mit führender Rolle des neutestamentlichen Elementes. Gegeben war schon in der vorephesinischen Redaktion die im Anschluß an das kirchliche Festjahr wesenhaft chronologisch geordnete Reihe neutestamentlicher Szenen. Zu ihren einzelnen Gliedern hat der Urheber der nachephesinischen Bearbeitung typologisch passende alttestamentliche Seitenstücke gesucht, die unter sich gewiß keine gleichfalls chronologisch geordnete Reihe bildeten. Für eine orientalische Schöpfung schon des 5. oder angehenden 6. Jh.s ist somit das Prinzip maßgeblich gewesen, das im Westen sich in Klosterneuburg und S. Maria Lyskirchen auswirkt.

Ist dies Zufall? Können wir überhaupt mit einem derartigen bloßen Zufall rechnen, wenn wir nicht grundsätzlich mit der Hoffnung brechen wollen, zu einer Erkenntnis geschichtlicher Entwicklungszusammenhänge zu gelangen, oder muß ein solcher Zusammenhang auch zwischen der frühchristlichen Kunst des aramäischen Hinterlandes von Anti-

---

[1] *Bild und Liturgie im antiochenischen Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts, Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von katholischen Gelehrten.* Hgeg. von F. Fessler. Freiburg i. Br. 1920. S. 233/52.

ocheia und den späteren mittelalterlich-abendländischen Durchführungen des Konkordanzgedankens angenommen werden? — Wohl kann niemand gezwungen werden, sich für die letztere Annahme zu entscheiden. Aber, daß sie die weitaus wahrscheinlichere sei, darf gewiß, auch bevor die Wege jenes Zusammenhanges sich mit Klarheit erkennen lassen, mit Entschiedenheit ausgesprochen werden.

Was etwa den Verduner Altar betrifft, so scheint schon seine Doppelreihe alttestamentlicher Typen aus der Zeit „ante legem" und „sub lege" einen Rückschluß auf Beziehungen zu Syrien mit seiner im nestorianischen Ritus dauernd festgehaltenen ursprünglichen Zweizahl alttestamentlicher Tagesperikopen aus Pentateuch und Propheten[1] zu gestatten. Für S. Maria Lyskirchen habe ich bereits früher auf das stark orientalische Gepräge hingewiesen, daß für die Auswahl der dargestellten alttestamentlichen Typen wie für diejenige der Spruchbandtexte bezeichnend ist.[2] Auch hier stehen dann speziell syrische Parallelen noch ganz besonders im Vordergrunde. Man kann sich heute über die Sachlage an der Hand meines Buches über „Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends"[3] und einer jüngsten Publikation F. C. Burkitts über ein in der Hs. Br. Mus. Add. 14528 erhaltenes mesopotamisches Lektionar des 5. bis 6. Jahrh.s[4] bequem unterrichten. Ich gebe im Folgenden unter ständiger Verweisung auf die beiden Veröffentlichungen einen möglichst gedrängten Überblick über den gesamten Tatbestand vor allem orientalischer Liturgie, der bei Beurteilung der Kölner Fresken nicht zu übersehen ist, indem ich deren Gegenstand und, soweit auch dieser in Betracht kommt, den betreffenden Spruchbandtext als Lemma vorsetze. Gn. 21, 1/13

[1] Vgl. mein Büchlein über „*Die Messe im Morgenland*". Kempten—München S. 86f.

[2] Bei Besprechung des Monumentalwerkes von P. Clemen *Oriens Christianus. Neue Serie.* 7/8, S. 175.

[3] *Liturgiegeschichtliche Forschungen. Heft 3.* Münster i. W. 1921. Im folgenden mitberücksichtigte jüngere Urkunden sind da allerdings nur gelegentlich gestreift.

[4] *The Early Syriac Lectionary System.* London 1923 (*From the Proceedings of the British Academy, Vol. XI*).

an Epiphanie (aus der Zeit der Geburtsfeier am 6. Januar stammend) im altmesopotamischen Lektionar und in der Gn.-Hs. Br. Mus. Add. 14426. Vgl. Burkitt S. 6. 24.

Mariä Verkündigung: Verheißung der Geburt Isaaks (φιλοξενία τοῦ Ἀβραάμ). „*Orietur stella*" (von Bileam gehalten)] Gn. 18, 1. 19 am 3. Sonntag „der Verkündigung" bei den Nestorianern, bezw. am 25. März im Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios V. Von Bileamperikopen Nm. 22, 20/23. 30 am zweiten nestorianischen Sonntag „der Verkündigung" Nm. 23, 18/24, 7 am Sonntag „der Verkündigung an die Gottesgebärerin" nach dem Lektionar Athanasios' V. Vgl. *Perikopenordn.* S. 36. 105.

Christi Geburt: Geburt Isaaks] Gn. 21, 1/22 nestorianisch am Sonntag nach Weihnachten. *Perikopenordn.* S. 36.

Darstellung im Tempel: Samuel von seinen Eltern zur Stiftshütte gebracht] 1 Sm. 1, 24/8 am 2. Februar nach dem syrisch-antiochenischen Kalendarium von Mosul. Vgl. über diese Quelle *Perikopenordn.* S. 78.

Jordantaufe: Reinigung Naamans. „*Cum Xristo per bapt[ismum] sepeliamur ut cum eo resurgamus*"] 2 (4) Kg. 5, 1/14 in der Matutin von Epiphanie nach der *Perikopenordn.* S. 79 erwähnten syrischen Hs. in Beirut. 2 (4) Kg. 5, 9/14 als ἀνάγνωσμα ς′ im Μέγας ἑσπερινός der griechischen Epiphaniefeier. Der Spruchbandtext setzt im Widerspruch mit abendländischer Auffassung übereinstimmend vielmehr mit dem geschlossenen Brauche des Orients den 6. Januar als Tauftermin voraus und findet eine Entsprechung in dem von den Griechen an Epiphanie wie an Ostern statt des Trishagions gesungenen: Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσατε.

Verklärung: Moses vom Sinai niedersteigend] Am Verklärungsfeste Ex. 19, 16/20, 2 nach dem Kalendar von Mosul, 24, 1/4. 9/18 bei den Nestorianern nach den Hss. Vat. Syr. 23 und Brit. Mus. 7168 Rich., 24, 12/18 als ἀνάγνωσμα α′, 33, 11/23; 34, 4b/8 als ἀνάγνωσμα β′ im griechischen Μέγας ἑσπερινός. Vgl. *Perikopenordn.* S. 56f.

Einzug Jesu in Jerusalem: Transferierung der Bundeslade durch Salomo] 1 (3) Kg. 8, 1/6 am Palmsonntag nach der syrischen Hs. in Beirut.

Abendmahl: alttestamentliche Mahlszene (ob nicht eher Passah in Ägypten als das Gastmahl des Ahasverus?)] Am Gründonnerstag Ex. 12, 1/28 bei den Nestorianern, im altmesopotamischen und in dem *Perikopenordn.* S. 78 erwähnten jakobitischen Karschuni-Lektionar in Jerusalem, sowie nach der Ex.-Hs. Br. Mus. Add. 12133 12, 1/14 nach dem Lektionar Athanasios' V. Vgl. Burkitt S. 8. 25 *Perikopenordn.* S. 42, 114.

Geißelung: Job im Unglück. „*Corpus meum dedi percutientibus.*"] Am Karfreitag Job. 10, 1/10 als erste Lektion der Terz nach dem Kalendar von Mosul, 16, 1/11 als solche der Sext nach dem Karschuni-Lektionar in Jerusalem, 40, 1/42, 6 nach dem altmesopotamischen Lektionar und der Job-Hs. Br. Mus. Add. 14443. Vgl. Burkitt S. 9. 26 und auch die mit dem Karfreitagabend zum Abschluß kommende Job-Lektüre der griechischen Karwoche. Der Spruchbandtext: Τὸν νωτόν μου ἔδωκα εἰς μαστίγας καὶ τὰς σταγόνας μου εἰς ῥαπίσματα wird durch das Malerbuch vom Athos vorgesehen.

Kreuzabnahme: Aufrichtung und Zerstörung der ehernen Schlange. „*A facie malitiae collectus est iustus*"]. Nm. 21, 4/9 in der (Vor)vesper des Karfreitags nach Perikopennotierungen syro-hexaplarischer Hss. Vgl. *Perikopenordn.* S. 98. Der Spruchbandtext: Ἀπὸ προσώπου ἀδικίας ἦρται ὁ δίκαιος durch das Malerbuch vom Athos vorgesehen.

Christi Himmelfahrt: Himmelfahrt des Elias und Henoch. „*[S]unt pedes eius in die illo super montem olivarum.*"] An Himmelfahrt 2(4) Kg. 2, 1/18 im altmesopotamischen Lektionar und in der Kg.-Hs. Br. Mus. Add. 14430 2, 9/15 bei den Nestorianern, 2, 1/14 im Lektionar Athanasios' V., 2, 11b. 12 nach der Hs. in Beirut, am Sonntag darnach 2, 9/14 nach dem Kalendarium von Mosul. Vgl. Burkitt S. 13. 26. *Perikopenordn.* S. 49. 119. Der Spruchbandtext: Ἰδοὺ ἡμέρα ἔρχεται καὶ στήσονται οἱ πόδες κυρίου εἰς τὸ ὄρος ἐλαιῶν κατέναντι Ἱερουσαλήμ, wiederum durch das Malerbuch vom Athos vorgesehen, bildet den Anfang des ἀνάγνωσμα γ' im griechischen Μέγας ἑσπερινός des Himmelfahrtsfestes.

Pfingstwunder. „*Effundam spiritum meum — — —.*"] Der durch das Malerbuch vom Athos vorgesehene Spruchbandtext: Ἐκχέω ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου εἰς πᾶσαν σάρκα καὶ προ-

φητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν ist Anfang der Pfingstperikope Joël 2, 28/3,8 des syro-palästinensischen Lektionars und in Joël 2, 21/32, 25/32 25 bezw. 23/32 derjenigen des altmesopotamischen Lektionars, jakobitischen Ritus nach dem Lektionar Athanasios' V. und dem Kalendar von Mosul bezw. dem ἀνάγνωσμα β' des griechischen Μέγας ἑσπερινός von Pfingsten enthalten. Vgl. Burkitt S. 12. *Perikopenordn.* S. 166. 126f.

Ich bin selbstverständlich weit davon entfernt, verkennen zu wollen, daß der malerische Gewölbeschmuck der Kölner Kirche auch auf dem abendländischen Boden liturgische Parallelen findet. Aber in einer auch nur entfernt ähnlich breiten Schicht bieten sich solche dort jedenfalls nicht dar. Auf welchen Bahnen die im Osten durch die aramäische Kunst schon des 5. oder 6. Jh.s ausgebildete Form der Konkordanz mit führendem neutestamentlichen Element nach dem Westen vorgestoßen sein mag, läßt sich vorerst kaum bestimmen. Als nicht zufällig darf es jedenfalls in diesem Zusammenhange bezeichnet werden, daß es sich bei den im Jahre 1181 gearbeiteten Tafeln des Verduner Alters wie bei den Deckengemälden des ums Jahr 1220 errichteten rheinischen Gotteshauses um Werke der kulturell von den Kreuzzügen beherrschten Zeit handelt. Daß erst, nachdem das Abendland in dem kriegerischen Ringen um den Besitz der hll. Stätten in eine erneute, innigste Berührung mit dem Orient getreten war, die in östlicher Kunst bodenständige Fassung des Konkordanzprinzips auch in der seinigen ihre maßgeblichen Triumphe feierte, ist schwerlich von ungefähr.

Wohl handelt es sich auch so zunächst erst um ein Ahnen von Zusammenhängen, die man in voller Klarheit überschauen zu können aufrichtig wünschen würde. Aber daß solches Ahnen zu kühn sei, sollte heute nicht mehr behauptet werden, nachdem ein Strzygowski'sches Postulat, wie dasjenige einer der altchristlichen wegbahnend vorangegangenen jüdischen Bildkunst durch den Mosaikfußboden einer palästinensischen Synagoge mit seiner Darstellung Daniels in der Löwengrube die denkbar urkundlichste Bestätigung gefunden hat.[1]

[1] Vgl. die vorläufige Nachricht von H. Vincent *Revue Biblique* 30, S. 443.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Der armenische Psaltertext.
Sein Verhältnis zum syrischen der Pešîttâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung.

Abkürzungen: $\mathfrak{G}$ = Griechischer Psaltertext. $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ = der hinter der armenischen Übersetzung stehende $\mathfrak{G}^{\text{Ab.}}$, $\mathfrak{G}^{\text{Oä.}}$, $\mathfrak{G}^{\text{Uä.}}$, $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ = derjenige des abendländischen, oberägyptischen, unterägyptischen und vulgären Texttypus (nach Rahlfs). $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ = der hexaplarische. — $\mathfrak{M}$ = Masoretischer Text. — $\mathfrak{S}$ = Syrischer Psaltertext der Pĕšîthâ. $\mathfrak{S}^{\text{Arm.}}$ = die hinter der armenischen Übersetzung stehende Gestalt desselben.

Aeth. = Aethiopischer Psaltertext. Arab. = Arabischer. Arab.$^{\text{Al.}}$, Arab.$^{\text{Par.}}$, Arab.$^{\text{Qoz.}}$, Arab.$^{\text{Rom.}}$ = derjenige der Ausgabe Aleppo 1706, der Pariser Polyglotte, des Druckes von Qozḫaja im Libanon und der römischen Ausgabe vom J. 1614. Boh. = Bohairischer Psaltertext. Gall. = Psalterium Gallicanum. Hex. = Hexapla. Lat. = Lateinischer Psaltertext. Lat.$^{\text{Anglosax.}}$, Lat.$^{\text{Curant.}}$, Lat.$^{\text{Casin.}}$, Lat.$^{\text{Corb.}}$, Lat.$^{\text{Germ.}}$, Lat.$^{\text{Med.}}$, Lat.$^{\text{Moz.}}$, Lat.$^{\text{Tiron.}}$, Lat$^{\text{Veron.}}$ = der angelsächsiche, derjenige der Hss. von Chastres, Monte Casino, Corbie (bezw. St. Germain-de-Près) und St. Germain (= Bibl. nat. Lat. 11942 zu Paris), der Mailänder, der mozarabische, derjenige des „Psalterium Tironianum" der Wolfenbütteler Bibliothek (hgeg. von O. Lehmann, Leipzig 1885), und derjenige der vatikanischen Hilarius-Hs. Regin. 95 bezw. Lat. mit Abkürzung des Namens eines altchristlichen lateinischen Schriftstellers = der von diesen vertretene. O. = LXX Kolumne der Hex. Rom. = Psalterium Romanum. Sah. = Sahidischer Psaltertext. Syr. = Syro-hexaplarischer.

Ab. = Abendländischer, Oä. = Oberägyptischer, Uä. = Unterägyptischer Texttypus, Vg. = Vulgärtext des griechischen Psalters. Eine als Indiculus beigesetzte weitere Abkürzung bezeichnet den im betreffenden Falle als Repräsentant des Texttypus in Betracht kommenden Textzeugen.

HoP. = Holmes-Parson. Hs = Handschrift. pr. = setzt vor. + = fügt hinzu. > = läßt weg.

Die armenische Psalterübersetzung ist für die Textgeschichte des LXX-Psalters bereits bei HoP. in scheinbar recht umfassender Weise herangezogen. Neben der allerdings sich auf Stichproben beschränkenden Kollation einer nicht genauer bezeichneten Druckausgabe sollen nicht weniger als 15 armenische *„codices Sergii Maleae"* für die betreffenden Angaben des Apparats zur Verwertung gekommen sein. Gleichwohl könnte kaum etwas verfehlter sein, als heute auf Grund jener Angaben sich ein Urteil über die textkritische Bedeutung und Stellung von Arm. bilden zu wollen. Schon deren durchaus eklektischer Charakter müßte jeden Versuch in diesem Sinne ausschließen. Die starke Gefahr einer Irreführung bedingt weiterhin der Umstand, daß stets eine Rückübersetzung ins Griechische geboten wird. So erscheinen

nun, während nicht selten wirklich beachtenswerte Arm.-Lesarten fehlen, häufig genug im Kleide echter 𝔊-Varianten Dinge, die nur auf der Übersetzungstechnik von Arm. beruhen. Vereinzelt scheint endlich sogar eine Verwechselung von Arm. mit einer anderen orientalischen Psalterversion vorgekommen zu sein.

Gleichwohl ist die Forschung über das bei HoP. Gebotene bisher noch nicht nennenswert hinausgekommen. A. Rahlfs hat in seiner grundlegenden Arbeit über den Text des LXX-Psalters [1] „aus Mangel an Sprachkenntnis“ sich jedes Eingehen auf Arm. versagt, und in Ergänzung derselben hat erst ganz neuerdings W. Lüdtke [2] dem armenischen Psalter eine ebenso kurze als beiläufige Bemerkung gewidmet, die das Problem seines textkritischen Wertes natürlich nicht zu erschöpfen vermag.

Als gesichert kann nach Maßgabe des allgemeinen Befundes des armenischen ATs. immerhin von vornherein gelten, daß Arm. in seiner endgiltigen Gestalt wesenhaft eine Tochterversion von 𝔊 ist. Daß hier aber auch auffallend viele Übereinstimmungen mit 𝔖 vorliegen, hat als erster schon der große Syrer Bar ʿEβrâjâ beobachtet, der im Psalmenkommentar seiner „Scheune der Geheimnisse“ [3] neben der ihm durch Išôʿdaδ von Merw vermittelten Zwittergröße eines „Griechen“ in ausgiebiger Weise den „Armenier“ zum Vergleiche beizieht. Er glaubte den Befund dahin deuten zu sollen, daß ܐܦܢ ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܐܦܫܩܘ ܐܪܡܢܝܐ ܐܠܐ ܥܡ ܣܘܪܝܝܐ ܦܚܡܘ ܦܘܫܩܗܘܢ („wenn auch aus dem Griechischen die Armenier übersetzten, sie doch mit dem Syrischen ihren Text verglichen“). Die in diesen Worten wohl unverkennbar ausgesprochene Annahme einer erst nachträglichen Korrektur von Arm. nach 𝔖 ist nun zweifellos nicht allzu plausibel. Näher läge von vornherein nach Maßgabe der gesamten historischen Entstehungsverhältnisse der armenischen Bibelübersetzung diejenige, daß Arm. umgekehrt das Ergebnis einer Überarbeitung darstellt, die ein älterer aus 𝔖 geflossener Text auf Grund von 𝔊 erfahren hätte. Wie dem sein möge, die Tatsache irgendwie gearteter näherer Beziehungen von Arm. zu 𝔖, denen bei der Verwertung von Arm. für die Textkritik von 𝔊 sorgsamst Rechnung zu tragen wäre, scheint in die Augen zu springen, und auch Lüdtke redet denn geradezu davon, daß an einer bestimmten Stelle „Armenisch von Pesch abhängig“ sei. Die vorliegende Studie ist in erster Linie aus dem Wunsche hervorgegangen, über Umfang und Natur jener Beziehungen Klarheit zu schaffen. Einmal unternommen, schien alsdann aber die Arbeit doch auch dahin ausgedehnt werden zu sollen,

[1] *Septuaginta-Studien. 2. H. Der Text des Septuaginta-Psalters.* Göttingen 1907.

[2] ZNtW. XVII S. 70f. anläßlich des Katalogs der armenischen Bibel-Hss. von S. Lazzaro.

[3] P. de Lagarde, *Praetermissornm libri duo.* Göttingen 1879. S. 118, unten.

daß in Ausfüllung der von Rahlfs gelassenen Lücke die Stellung des hinter Arm. stehenden 𝔊-Textes $𝔊^{Arm.}$ im Rahmen der übrigen 𝔊-Typen einer Klärung zugeführt würde. Eine schlechthin erschöpfende Kollation von Arm., eine Sammlung, Sichtung und Bewertung vor allem dessen, was hier an Sondergut gegen 𝔊 und 𝔖 auftritt, liegt außerhalb der Aufgabe, welche ich mir steckte. Nur, was man bei einer derartigen abschließenden Verwendung von Arm. für die künftige kritische LXX-Ausgabe als gesicherten Sachverhalt nicht wird aus dem Auge verlieren dürfen, sollte vorläufig festgestellt werden.

Für Arm. bin ich von der Konstantinopler Bibelausgabe vom J. 1895 ausgegangen, habe aber jede im Gange der Untersuchung verwertete Stelle mit Text und Apparat von Zohrab verglichen. Für 𝔖 ist natürlich die kritische Psalterausgabe von Barnes, für 𝔊 sind neben HoP. und Swete die *Quinquagena prima* Lagardes und die Ausgaben von L durch Heinrici und von R durch Bianchini benützt. Für die lateinischen Texte wurden neben Sabatier von mir selbst die Ausgaben von Gall. und Rom. durch Tommasi und Vallarsi und diejenige von Med. in Magistrettis *Manuale Ambrosianum* herangezogen. Eine reiche Ergänzung dieses Materials verdanke ich für die Listen des V. Kapitels der Güte des hochw. Herrn Pfarrers Jos. Denk in München. Bei Benützung der orientalischen Versionen hat mich Herr Professor A. Rahlfs durch Zusendung des im Besitze des LXX-Unternehmens befindlichen Exemplars der photolithographischen Ausgabe von Syr. und seiner eigenen hslichen Kollation der Sah-Zeugen unterstützt, wofür ihm wie für manche brieflich erteilten Winke und Ratschläge hier zu danken mir eine liebe Pflicht ist.

Sowohl Arm. als im wesentlichen auch 𝔖 werden im Original ausdrücklich angeführt, soweit es sich nicht um eine bloße Omission handelt. Dagegen glaubte ich auf eine deutsche Übersetzung von 𝔖 verzichten zu dürfen, wo sie von der für Arm. gebotenen nicht würde abgewichen haben. Entsprechend unterbleibt eine solche von Arm., wo hier eine so streng wörtliche Wiedergabe einer im Original erhaltenen 𝔊-Lesart vorliegt, daß der des Armenischen Unkundige durch eine Verdeutschung schlechterdings nichts gewinnen würde. Eine Anführung (bezw. auch Übersetzung) des Wortlauts anderer Versionen schien nur in Ausnahmefällen geboten. Meist wird es vollauf genügen, die Tatsache ihres Eintretens für bestimmte 𝔊-Varianten oder ihrer Übereinstimmung mit 𝔖Arm. gegen 𝔊 mittels Sigle zu notieren.

I. Zur allgemeinen Charakteristik des armenischen Psaltertextes.

Bevor an die Vergleichung von Arm. mit 𝔖 und 𝔊 bezw. mit den verschiedenen 𝔊-Typen herangetreten werden kann, muß naturgemäß die Vorfrage in Erwägung gezogen werden, inwieweit diese Version

überhaupt einen sicheren Rückschluß auf ihre Vorlage gestattet. Umgekehrt gesprochen: es gilt vor allem festzustellen, mit welchem Maße von Freiheit der Übersetzung wir bei Arm. vorsichtshalber immer zu rechnen haben. Ich habe unter diesem Gesichtspunkte die ersten vierzig Psalmen erschöpfend durchgearbeitet und entnehme deshalb im wesentlichen ausschließlich diesen das Belegematerial der folgenden Bemerkungen, wobei selbstverständlich nur solche Stellen in Betracht kommen, an denen 𝔖 mit 𝔊 zusammenfällt oder doch Arm. sich ebensowohl von 𝔖 als von 𝔊 entfernt.[1]

Arm. ist nun zweifellos keine sklavische, aber mindestens ebensowenig eine Übersetzung, deren Freiheit grundsätzlich Rückschlüsse auf ihre Vorlage als gewagt erscheinen ließe. Wohl fehlt es zunächst nicht an Einzelstellen, deren fast wilde Abweichung von aller sonstigen Überlieferung den Gedanken an eine von dieser abweichende Vorlage von vornherein ausschließt. Hierher gehört es, um eines der auffallendsten Beispiele namhaft zu machen, wenn 4, 9 dem κοιμηθήσομαι καὶ ὑπνώσω und ἐπὶ ἐλπίδι κατῴκισάς με bezw. ܘܐܫܟܘܒ ܘܐܬܢܝܚ (und ich werde schlafen und schlummern) und ܒܫܠܝܐ ܐܫܪܝܬܢܝ (in Ruhe wirst du mich wohnen lassen) ein Ննջեսցուք եւ զարթիցուք (wir werden schlafen und werden erwachen) und յուսով քով բնակեցուցեր զմեզ (durch deine Hoffnung hast du uns wohnen gemacht) entspricht. Doch sind Stellen dieser Art wesenhaft vereinzelte Ausnahmen. Ich notiere etwa noch folgende Beispiele, die ich völlig gleich bewerten möchte.

7, 16 λάκκον ὤρυξεν καὶ ἀνέσκαψεν αὐτὸν καὶ ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον, ὃν εἰργάσατο (= 𝔖)] զուբն զոր փորեաց եւ պեղեաց ի նոյն անկցի ի խորխորատ զոր եւ գործեաց (Das Loch, das er grub und aushob, in dasselbe wird er fallen, in die Grube, die er auch arbeitete).

16, 14 ἀπὸ ἐχθρῶν τῆς χειρός σου, ܡܢ ܡܝ̈ܬܐ ܕܡܝܬܝܢ ܡܢ ܐܝܕܝܟ (und von den Toten, die sterben von deinen Händen)] եւ ի ձեռանէ թշնամւոյն (und von der Hand des Feindes).

17, 13 αἱ νεφέλαι διῆλθον, χάλαζα καὶ ἄνθρακες πυρός, ܥܢܢܘܗܝ ܥܒܕ ܒܪܕܐ ܘܓܘܡܪܐ ܕܢܘܪܐ (seine Wolken machte er zu Hagel und Kohlen von Feuer)] ամպք անցուցին զկարկուտ եւ զկայծակունս հուր (die Wolken führten vorüber Hagel und Feuerfunken).

20, 12 ἔκλιναν εἰς σὲ κακά, ܕܨܠܘ ܥܠܝܟ ܒܝܫܬܐ (sie neigten über dich Böses)] խոտորեցան իքէն չարութեամբ (sie irrten ab von dir vor Schlechtigkeit).

---

[1] Ersteres wird der Kürze halber durch einfache Hinzufügung eines (= 𝔖) hinter dem 𝔊-Text vermerkt, im letzteren Falle führe ich auch 𝔖 an. Bei statistischen Angaben ist die Nichtzählung von Stellen, an denen 𝔖 Arm. gegen 𝔊 zusammengehen, selbstverständlich.

25, 4 μετὰ συνεδρίου ματαιότητος, ܥܡ ܒܝ̈ܫܐ (mit den Bösen)] յաթոռս նանրաց (auf den Sitzen der Nichtigen).

26, 12 ἐψεύσατο ἡ ἀδικία ἑαυτῇ, ܡܠܠܘ ܥܘܠܐ (sie redeten Frevel)] ստեցին ինձ յանօրէնութեան իւրեանց (sie logen mir in ihrer Ungesetzlichkeit).

31, 6 πλὴν ἐν κατακλυσμῷ ὑδάτων πολλῶν, ܫܘܚܠܐ ܕܝܢ ܕܡܝ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ (die Wucht aber vieler Wasser)] բայց միայն ի ջուրցն հեղեղաց բազմաց (allein vor den Wassern vieler Überschwemmungen).

32, 7 ἐν θησαυροῖς ἀβύσσους, ܒܐܘܨܪ̈ܐ ܠܬܗܘܡܐ (in Scheunen den Abgrund)] ի խորս զգանձս իւր (in den Tiefen seine — nämlich: des Meeres! — Schätze).

36, 20 ἐκλείποντες ὡσεὶ καπνὸς ἐξέλιπον, ܐܝܟ ܬܢܢܐ ܣܦܘ (wie Rauch schwinden sie)] պակասեսցին որպէս ծուխ զի պակասէ (sie werden vergehen wie Rauch, da er vergeht).

Es mag dahingestellt bleiben, wie weit in solchen Fällen etwa ein ungenügendes Verständnis des Wortlautes der Vorlage ihre nur — mehr oder weniger — sinngemäße Wiedergabe veranlaßt hat. Daß jener Wortlaut kein anderer war als der durchweg ohne eine nennenswerte Variante überlieferte 𝔊-Text, kann für alle diese Stellen wohl keinem Zweifel unterliegen.

Aber schon wenn wir beispielshalber 34, 12 für καὶ ἀτεκνίαν τῇ ψυχῇ μου, ܘܐܘܒܕܘ ܢܦܫܝ ܡܢ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ (und sie richteten meine Seele zugrund von den Menschenkindern <hinweg>) lesen: անժառանգել զանձն իմ խորհեցան (ohne Erben zu machen meine Seele gedachten sie), wird eine ganz vorsichtige Betrachtungsweise eine durch den Zusatz etwa eines διελογίσαντο erweiterte griechische Vorlage nicht unbedingt auszuschließen, allerdings aber auch ebensowenig positiv mit einer solchen zu rechnen vermögen. Die Zahl derartiger Stellen, an denen über ein *non liquet* nicht hinauszukommen sein wird, dürfte nicht unerheblich größer sein als diejenige der mit aller Bestimmtheit auf freie Übersetzung — oder innerarmenische Textverderbnis — zu deutenden. Gegen eine Überschätzung des textkritischen Wertes von Arm. fallen immerhin auch sie, wenngleich weniger stark, mit ins Gewicht.

Eine ähnliche Beurteilung dürften gelegentliche überraschende Schwankungen verdienen, die der im allgemeinen recht feste Wortgebrauch aufweist. So steht 7, 4 das ständig für ἀνομία gebrauchte անօրէնութիւն (Ungesetzlichkeit) griechischem ἀδικία und umgekehrt 30, 19 ein vielmehr diesem entsprechendes անիրաւութիւն (Unredlichkeit) griechischem ἀνομία gegenüber, ohne daß auch aus 𝔖 eine Erklärung hierfür zu gewinnen wäre. Das 17, 13 mit կայծակունք (Funken) korrespondierende ἄνθρακες, ܓܘܡܪ̈ܐ (Kohlen) entspricht wenige Verse

vorher 17, 9 einem փայլատակունք (Blitzstrahlen), das dann 17, 15 vielmehr für ἀστραπαί, ܒܪ̈ܩܐ (Blitze) steht. Von Paaren synonymer Verben zeigen z. B. 6, 11, 12, 5, 15, 8, 17, 8 խռովեցուցանել und սասանեցուցանել gegenüber ταράττειν und σαλεύειν, 11, 7, 16, 3, 17, 31 փորձել und քննել gegenüber δοκιμάζειν und πυροῦν, 30, 2 f., 17 կեցուցանել und ապրեցուցանել gegenüber ἐξελέσθαι und σώζειν ein ähnliches Schwanken der Verwertung, immer ohne daß etwa andererseits dem Wortgebrauche von Arm. derjenige von S entspräche. Ob die Abweichung von der Regel in einer anderweitig nicht bezeugten 𝔊-Variante oder in bloßer Freiheit der Übersetzung ihren Grund hat, wird man in solchen Fällen in der Tat kaum zu entscheiden wagen. Jedenfalls weckt deren verhältnismäßige Seltenheit ein ziemlich starkes Vertrauen in die Möglichkeit, aus der Wortwahl von Arm. Rückschlüsse auf die Vorlage zu ziehen.

Um so nachdrücklicher muß die Häufigkeit, mit welcher in bestimmten syntaktisch-stilistischen Erscheinungen Arm. völlig eigene Wege geht, vor übereilten Schlüssen aus Absonderlichkeiten dieser Art warnen.

In Betracht kommt hier in erster Linie der Gebrauch der einfachsten Konjunktionen. Eine vorherrschende Nichtwiedergabe von δέ ist eigentlich selbstverständlich, weil in dem Fehlen einer entsprechend schwachen armenischen Adversativpartikel begründet. Aber auch für die καί, ὅτι und ἀλλά entsprechenden Konjunktionen եւ, զի und այլ zähle ich bis Ps. 40 einschließlich nicht weniger als 108 Beispiele eines Textbefundes von Arm., der sich mit keiner im Original erhaltenen 𝔊-Lesart deckt. In 45 Fällen ist ein καί, in 34 ein ὅτι nicht wiedergegeben, in 23 steht umgekehrt ein եւ, wo 𝔊 überhaupt keine Konjunktion aufweist, und je dreimal findet sich ein solches statt ὅτι, bezw. այլ statt καί oder ohne Entsprechung irgend einer griechischen Konjunktion. Daß da ebensoviele Varianten der Vorlage sich spiegeln sollten, ist schlechterdings unglaubhaft. Immerhin fehlt es vereinzelt nicht an Anzeichen dafür, daß doch eine solche zugrunde liege. So ist 28, 6 das für ὁ ἠγαπημένος, ܠܣܢܥܪ (den Sinear) stehende որ սիրելին է (der geliebt ist) anscheinend als Subjekt zu մանրեսցէ (zerbröckeln wird er) = λεπτυνεῖ gedacht, was doch wohl das tatsächliche Fehlen des in 𝔊 (= S) vor ὁ ἠγαπημένος stehenden καί zur Voraussetzung hätte. Noch klarer liegt die Sache 9, 35, wo wir für: βλέπεις, ὅτι σὺ πόνον καὶ θυμὸν κατανοήσεις, ܚܙܐ ܐܢܬ ܕܐܝܬ ܥܘܠܐ ܘܚܡܬܐ: ܘܚܝܪ ܐܢܬ (du siehst, daß Frevel und Zorn ist, und du blickst) lesen: տեսանես զնա զնա ի ցաւս եւ ի սրտմտութիւնս հայիս (Es siehst du ihn — nämlich: den 9, 34 genannten ἀσεβής! — in Schmerzen und in Zornesausbrüchen erblickst du <ihn>). Bei aller weitestgehenden Freiheit dieser zweifellos 𝔊 wiedergebenden Übersetzung ist nämlich deutlich erkennbar, daß ihr Schöpfer

πόνον als Objekt mit βλέπεις und nur θυμόν als solches mit κατανοήσεις verband. Das aber konnte er nur tun, wenn er in seiner Vorlage ein ὅτι zwischen βλέπεις und σὺ nicht las.

Sehr oft ergänzt sodann Arm. gegen S und alle griechische Überlieferung ein Verbum durch ein ausdrückliches pronominales Subjekt, wie z. B. 5, 12 καὶ κατασκηνώσεις (= S)] եւ բնակեսցես դու (und wohnen wirst du), 3, 7 οὐ φοβηθήσομαι (= S)] ոչ երկեայց ես (nicht fürchten werde ich), 34, 5 γενηθήτωσαν (= S)] եղիցին նոքա (es mögen werden sie). Ich zähle, wiederum in den Psalmen 1—40, volle 35 Beispiele der Sache, ohne daß diesmal auch nur in einem einzigen Falle irgend etwas für das Zugrundeliegen einer wirklichen verschollenen 𝔊-Variante spräche. Auch sonst bekundet sich eine Neigung den Sinn eines Ausdrucks durch einen pronominalen Zusatz zu verdeutlichen, so 2, 10 σύνετε (= S)] pr. զայս (dieses), 17, 7 und 29, 4 ἤκουσεν (= S)] + ինձ (auf mich), 39, 10 κωλύσω, ܟܠܝܬ (habe ich verhindert) + ի քէն (von dir). Besonders gerne werden possessive Genetive der Personalpronomina in dieser Weise hinzugefügt. Im ganzen finden sich, immer in derselben Partie des Psalters, 19 Fälle solcher pronominalen Erweiterung, denen nur 9 Fälle einer umgekehrten Nichtwiedergabe eines 𝔊S gemeinsamen Pronomens gegenüberstehen. Von anderen häufigeren Zusätzen von Arm. verdient hier mindestens noch derjenige einer Form von Տէր (Herr) Hervorhebung, der gleichfalls in den ersten vierzig Psalmen neunmal begegnet. Doch wird man bei dem vielfachen Schwanken, das auch die hsliche 𝔊-Überlieferung in der Setzung oder Nichtsetzung eines Κύριε, Κύριος oder ὁ Κύριος beobachten läßt, hier immerhin eher noch mit der Möglichkeit einer Wiedergabe von Varianten der Vorlage zu rechnen haben.

In besonders starkem Maße wird weiterhin das Gesamtbild von Arm. durch den hohen Prozentsatz von Stellen bedingt, an denen bei Substantiven, substantivierten Adjektiven oder Pronomina der Numerus, bei Verben vor allem das Tempus der Vorlage eine Veränderung erfahren hat. Doch herrscht hier keineswegs Willkür. Es lassen sich vielmehr bestimmte Gründe erkennen, die jeweils zu der freien Wiedergabe geführt haben, so daß nicht mehr ohne weiteres mit einer bloßen Übersetzungsfreiheit gerechnet werden kann, wo keiner dieser Gründe zutrifft.

Was die Numerusverschiebung anlangt, so handelt es sich bei ihr fast ausschließlich um eine pluralische Wiedergabe von Singularen. Eine solche ist aber in weitem Umfange durch zwei charakteristische Eigentümlichkeiten des Armenischen bedingt. Sie ist geradezu eine nur scheinbare, wo sein Reichtum an Pluralia tantum bezw. an Substantiven, die auch im Plural mit singularischer Bedeutung gebraucht werden können, die mithin rein äußerliche Abweichung von 𝔊(S) ver-

schuldet. Noch weit regelmäßiger als beispielsweise schon das Lateinische setzt sodann das Armenische Substantive in den Plural, von denen eine, sei es substantivische, sei es pronominale, possessive Bestimmung im Plural abhängt. Demgemäß sind ungemein zahlreich Fälle wie 1, 1 ἐπὶ καθέδρας λοιμῶν, ܥܠ ܡܘܬܒܐ ܕܡܡܩܢ̈ܐ (auf dem Sitze der Spötter)] յաթոռս ժանտից (in den Stühlen der Schimpflichen), 1, 5 ἐν βουλῇ δικαίων, ܒܟܢܘܫܬܐ ܕܙܕܝ̈ܩܐ (in der Versammlung der Gerechten)] ի խորհուրդս արդարոց (in den Ratschlüssen der Gerechten), 5, 10 ἡ καρδία αὐτῶν, ܟܪܣܗܘܢ (in ihrem Inneren)] սիրտք նոցա (die Herzen derselben), 11, 5 τὴν γλῶσσαν ἡμῶν (= S)] զլեզուս մեր (unsere Zungen), 32, 20 ἡ ψυχὴ ἡμῶν (= S)] անձինք մեր (unsere Seelen). Nicht selten beruht aber auch in Arm. die pluralische Wiedergabe eines Singulars auf Angleichung an einen benachbarten Plural. Besonders nahe lag ein derartiges Verfahren, wo in der Vorlage die entsprechenden Glieder zweier parallelen Satz- oder Versteile im Numerus von einander abwichen. So liest man, um nur ein Beispiel zu nennen, 10, 4 bei völlig anderer Fassung von S ի տնանկս (auf die Armen) für das im Parallelismus zu τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων stehende εἰς τὸν πένητα. Doch auch außerhalb eines eigentlichen Parallelismus membrorum ist zunächst Angleichung eines Singulars an einen vorangehenden Plural zu beobachten, so 11, 6, wo, wiederum bei radikalem Abweichen von S, mit Rücksicht auf vorangehendes τῶν πτωχῶν und τῶν πενήτων ein ի նոսա (gegen sie) für ἐν αὐτῷ gesetzt ist. Ja sogar ein erst folgender Plural kann die Wirkung haben, daß ein Singular pluralisch wiedergegeben wird. So ist das 5, 6 stehende οὐ διαμενοῦσιν παράνομοι anscheinend die Veranlassung dazu gewesen, daß in 5, 5 für παροικήσει σοι πονηρευόμενος (= S) zu lesen ist: բնակեն առ քեզ չարք (werden wohnen bei dir Schlechte).

Wo, wie in dem letztgenannten Beispiele, der betreffende Singular Subjekt ist, erstreckt sich die Überführung in den Plural unvermeidlicherweise auch auf das Verbum. Weit häufiger ist bei Verben, wie gesagt, eine Veränderung des Tempus, die sich dann regelmäßig als eine Angleichung an das Tempus benachbarter Verben erweist. Hierher gehören Fälle wie 5, 7 ἀπολεῖς (= S)] կորուսանես (du verdirbst) im Parallelismus mit βδελύσσεται, 12, 6 ἀγαλλιάσεται (= S)] ցնծացաւ (es wurde froh) in Weiterführung von ἤλπισα, 30, 21 κατακρύψεις — — — σκεπάσεις (= S)] ամփոփեցեր — — — ծածկեցեր (du verbargest — — — du bedecktest) nach ἔκρυψας und ἐξειργάσω, 32, 16 σώζεται (= S)] ապրեսցի (wird gerettet werden) bei folgendem σωθήσεται.

Eine Veränderung vielmehr des Verbalmodus war zunächst in Wunschsätzen dem griechischen Optativ gegenüber wieder unvermeidlich, weil für diesen das armenische Futur den einzig möglichen Ersatz bildet. Darüber hinaus handelt es sich auch hier um Angleichung

an ein benachbartes Verbum, wenn — eine der auffallendsten Übersetzungsfreiheiten von Arm. — einem griechischen Indikativ der Imperativ oder umgekehrt einem griechischen Imperativ der Indikativ des Präsens oder Aorist entspricht. So steht 16, 7 für θαυμάστωσον (= 𝔖) ein սքանչելի արարեր (wunderbar machtest du) offenbar als Parallele zu dem ἐγὼ ἐκέκραξα von 16, 6 und 26, 6 für ὕψωσεν, ܢܬܥܠܐ (wird erhoben werden) ein բարձր արա (mache hoch) gewiß mit Rücksicht auf das εἰσάκουσον in 26, 7. Als besonders lehrreiches Beispiel der Sache verdient ferner, um hier einmal über Ps. 40 hinauszugreifen, der Refrainvers 41, 6 = 41, 12 = 42, 5: ἵνα τί περίλυπος εἶ usw. Erwähnung, in welchem für ἔλπισον ἐπὶ τὸν θεόν, ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ (= 𝔖) jedesmal mit doppeltem Imperativ steht: յուսա առ աստուած խոստովանեա նմա (hoffe zu Gott, bekenne ihm).

Seltener erfolgt eine entsprechende Angleichung der Verbalperson oder des Genus verbi. Doch fehlt es keineswegs vollständig an Beispielen auch dieser Art. So wird bei radikal abweichender Gestalt von 𝔖 in Weiterführung des Κύριός μου εἶ σύ von 15, 2 in 15, 3 die Aussage: τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσεν usw. in die Anrede umgewandelt: սրբոց քոց որ են յերկրի քում սքանչելի արարեր (Deinen Heiligen, die sind auf deiner Erde, wunderbar machtest du) usw. Aktives σύντριψον τὸν βραχίονα (= 𝔖) wird 9, 36 vor folgendem ζητηθήσεται durch das passive խորտակեսցի բազուկ (zerbrochen werden möge der Arm) ersetzt. Umgekehrt sind passive Wendungen durch aktive umschrieben: 4, 8 ἐπληθύνθησαν, ܣܓܝܘ (viel wurden)] լցուցեր զնոսա (anfülltest du sie) nach vorangehendem ἔδωκας, bezw. 9, 19 ἐπιλησθήσεται ὁ πτωχός, ܢܬܛܥܐ ܡܣܟܢܐ (wird vergessen der Arme)] Մոռանայ Տէր զաղքատն (vergißt der Herr den Bettler) in Parallelismus mit folgendem οὐκ ἀπολεῖται, das als intransitives Aktiv empfunden ist. Man wird gerade so weitgehende Freiheiten mit Bestimmtheit als ursprünglich betrachten dürfen, während bei einer bloßen Tempusverschiedenheit zwischen Arm. und 𝔊(𝔖), zumal wenn sich Futur und Aorist gegenüberstehen, bei denen eine Verwechselung im Armenischen paläographisch besonders leicht ist, hin und wieder auch nur eine Korruptel des armenischen Textes vorliegen könnte, wie denn in solchen Fällen gelegentlich schon an der Hand des Zohrab'schen Apparats noch ein Schwanken der hslichen Überlieferung zu beobachten ist.

Nicht übersehen werden darf schließlich ein eigentümlicher harmonistischer Zug von Arm., vermöge dessen mehrfach bald benachbarte, bald auch weitauseinanderliegende Stellen von ähnlichem Wortlaute sich beeinflussen. So liest man beispielsweise 30, 12 statt οἱ θεωροῦντές με (= 𝔖) ein ամենեքեան որք տեսանէին զիս (alle, welche mich sahen) nach 21, 8 πάντες οἱ θεωροῦντές με, 31, 3 statt τὰ ὀστᾶ μου (= 𝔖) ein ամենայն ոսկերք իմ (alle meine Gebeine) nach 21, 15. 18; 33, 21 πάντα τὰ

ὀστᾶ μου, 32, 14 statt πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν (= S) ein յամենայն բնակիչս աշխարհի (auf alle Bewohner der Welt) nach 32, 8 πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην. Ist hier die Beeinflussung eine einseitige, so haben sich in anderen Fällen zwei Stellen gegenseitig ausgeglichen. So bietet Arm. 21, 26 für ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ (= O; + ἐξομολογήσομαί σοι Vg.) und 25, 12 für ἐν ἐκκλησίαις εὐλογήσω σε, ܒܥܕܬܐ ܐܒܪܟ (in der Kirche werde ich benedeien) übereinstimmend. յեկեղեցիս մեծս օրհնեցից զքեզ (in großen Kirchen werde ich benedeien dich). Hier ist also das Adjektiv von der ersten nach der zweiten, der Numerus der Ortsbestimmung und die Wiedergabe des εὐλογήσω σε von der zweiten nach der ersten Stelle übertragen worden. Ich sage: die Wiedergabe des εὐλογήσω σε, obgleich es natürlich nicht von vornherein ausgeschlossen wäre, daß diese ganze harmonistische Färbung schon der — mindestens im letzten Falle offensichtlich griechischen — Vorlage geeignet hätte. Denn daß gelegentlich Derartiges nicht einmal auf Rechnung des „Übersetzers“ kommt, sondern erst ein Ergebnis innerarmenischer Textentwicklung ist, scheint sich mit Sicherheit aus Stellen wie 32, 3 zu ergeben, wo wir für ᾄσατε αὐτῷ ᾆσμα καινόν (= S) + dem nicht wiedergegebenen, also irrtümlich zum ersten gezogenen καλῶς des beginnenden zweiten Hemistichs lesen: օրհնեցէք զՏէր յօրհնութիւն նոր զի բարի է (Benedeiet den Herrn in einer neuen Benediktion, da es gut ist). Offenbar handelt es sich hier nämlich um eine Beeinflussung nicht durch 95, 1 bezw. 97, 1, 149, 1: ᾄσατε τῷ Κυρίῳ ᾆσμα καινόν, sondern durch 145, 1: αἰνεῖτε τὸν Κύριον, ὅτι ἀγαθόν (> S). Aber diese Stelle hat in 𝔊 überhaupt nichts mit 32, 3 gemeinsam. Erst in Arm. selbst hat sie die durch die Wiedergabe auch des αἰνεῖτε durch das dort für ᾄσατε stehende օրհնեցէք (Benedeiet) einen Berührungspunkt mit der anderen gewonnen, der es ermöglichte, daß sie sich ihrem Einfluß öffnete. Ist aber — und wäre es nur in einem einzigen Falle — eine erst innerarmenische Entstehung für harmonistische Lesarten von Arm. einmal sicher gestellt, so verbietet sich auch bei ihnen allgemein jeder Rückschluß auf die Vorlage.

II. Das Verhältnis des armenischen Psaltertexts zum syrischen der Pešittâ.

Wenden wir uns dem Verhältnis von Arm. und S zu, so gilt es zunächst unter vorläufiger Zurückstellung der Frage nach der ihr zu gebenden Erklärung die Tatsache einer Abhängigkeit des armenischen Psaltertextes von der Pešittâ einwandfrei sicher zu stellen. Um sich vor übereilten Schlüssen zu schützen, wird dabei mit der größten Vorsicht vorgegangen werden müssen. Es ist alles nicht beweiskräftige Material von vornherein auszuschalten, alles nur bedingt beweiskräftige

als solches zu erkennen und zu bewerten. Einer doppelten Gefahr muß näherhin begegnet werden: als Abhängigkeit von 𝔖 zu deuten, was in Wirklichkeit entweder Wiedergabe einer 𝔊-Variante oder bloße Übersetzungsfreiheit von Arm. ist bezw. wenigstens sein kann.

1. 𝔖-Lesarten oder 𝔊-Varianten? — Bei einer vergleichenden Lektüre von Arm. und 𝔖 ist der erste Eindruck der fast überwältigende weitestgehender Übereinstimmung. Wollte man sich darauf beschränken für 𝔊 etwa nur den Text Swetes beizuziehen, so könnte man geneigt sein, geradezu zu schwanken, ob wirklich 𝔊 oder nicht vielmehr 𝔖 als der nähere Verwandte von Arm. zu gelten habe. Das Bild ändert sich indessen wesentlich, sobald man auf die hs.liche 𝔊-Überlieferung zurückgreift.

Oft genug ergibt sich, daß das, was auf den ersten Blick eine charakteristische Übereinstimmung von Arm.𝔖 zu sein schien, bald hier, bald dort auch als 𝔊-Variante auftaucht. Besonders häufig ist es $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$, womit die von Arm. geteilte 𝔖-Lesart zusammenfällt. Aber auch als isolierte Zeugen treten Unzialhss. wie A, D, S, T und zumal R und U, ja selbst einzelne Minuskelhss. zu Arm.𝔖. Es sind das fast durchgehends 𝔊-Zeugen, mit denen Arm., auch wo es von 𝔖 abweicht, sich mehr oder weniger nahe berührt. Als oberste Regel ergibt sich mithin, daß alle diejenigen Übereinstimmungen von Arm. und 𝔖 außer Betracht zu bleiben haben, die mit einer, und wäre es auch nur durch eine einzige Hs., im Original erhaltenen 𝔊-Variante sich decken.

Darüber hinaus erheischt vorab das Verhältnis von Arm. zu $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ vorsichtigste Erwägung. Das armenische AT erweist sich in anderen Büchern so unverkennbar als von der textkritischen Arbeit des Origenes abhängig, daß man heute noch der Vorrede des Whiston'schen Mowses Khorenatzi vom J. 1736 vorbehaltlos das Urteil nachgesprochen lesen kann: „der Septuagintatext, der den armenischen Übersetzern vorlag", gehe „auf die hexaplarische Rezension zurück"[1]. Mit der Möglichkeit, daß es sich speziell beim Psalter so verhalte, wird unter diesen Umständen entschieden gerechnet werden müssen. Nun wissen wir über den hexaplarischen Psaltertext vor allem zweierlei: daß er wie Hex. überhaupt von allen 𝔊-Formen 𝔐 am nächsten stand und daß er die wesentliche Grundlage von Gall. bildet. Wir wissen weiterhin aber auch das Dritte, daß Gall. allerdings keine vollkommen getreue Neuübersetzung nach $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ ist, sondern Elemente enthält, die Hieronymus im Gegensatze zu seiner griechischen Vorlage aus Rom. beibehielt, daß es also als sicherer Zeuge für $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ gegen 𝔐 nur da gelten kann,

---

[1] So durch G. Hoberg, *Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments von* Fr. Kaulen. *Erster Teil. Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage.* Freiburg i. B. 1911, S. 250.

wo es von Rom. abweicht. Demgemäß scheiden für uns weiterhin einmal diejenigen Stellen aus, an welchen eine Arm.S gemeinsame Lesart in 𝔐 und Gall. wiederkehrt, weil sie alsdann so gut als gewiß die von Origenes in den Text gesetzte war und mithin in Arm. ebensogut aus 𝔊$^{\text{Hex.}}$ als aus S stammen könnte. Es scheiden ferner auch solche Stellen aus, wo jene Lesart zwar nur in 𝔐 wiederkehrt, aber Gall. nicht nur sachlich, sondern bis zur völligen Identität des lateinischen Wortlautes mit Rom. übereinstimmt, oder auch unter Abweichung von 𝔐 nur Gall. mit Arm.S zusammenfällt und gleichzeitig mindestens im lateinischen Wortlaut von Rom. abweicht. Denn im ersteren Falle könnte in Gall. der Rom.-Text beibehalten sein und 𝔊$^{\text{Hex.}}$ mit 𝔐, also wiederum auch mit Arm.S übereingestimmt haben, im letzteren eine sich mit Arm.S deckende 𝔊$^{\text{Hex.}}$-Lesart zufällig von 𝔐 verschieden gewesen sein. Um jeweils eine sofortige Nachprüfung zu ermöglichen, daß keiner dieser drei Fälle vorliege, notiere ich bei dem im folgenden herangezogenen Stellenmaterial durchweg hinter 𝔊 in Parenthese 𝔐 und Gall., wo nötig unter Nachweis seines Verhältnisses zu Rom.

Von den übrigen Versionen stehen in unserer Frage Boh. Sah. und Lat. unbedingt griechischen Hss. gleich, da bei ihnen jeder Gedanke an eine eigene Abhängigkeit von S ausgeschlossen ist. Wo das Arm.S Gemeinsame auch von einem der beiden koptischen Texte oder einem, sei es selbst ganz vereinzelten, altlateinischen Zeugen geboten wird, da hat es, wenn anders mehr als eine zufällige Übereinstimmung in einer bestimmten Übersetzungsfreiheit vorliegt, ehedem auch in griechischen Hss. gestanden. Es könnte also sehr wohl auch in 𝔊$^{\text{Arm.}}$ gestanden haben. Bei Syr. würde eine Beeinflussung durch S nach dem ganzen Charakter der Arbeit des Paulos von Tellâ zwar nicht eben wahrscheinlich, aber doch immerhin durchaus denkbar sein. Indessen ist ein isoliertes Zusammengehen von Arm.S Syr. tatsächlich kaum zu beobachten. Unter diesen Umständen erübrigt sich eine ausdrückliche Vermerkung des Zusammengehens dieser vier Versionen mit 𝔊 bei den folgenden Zusammenstellungen selbstverständlich. Wo hingegen in ihnen oder im Original eine dem Swete'schen Text gegenübertretende 𝔊-Variante erhalten ist, wird diese — der Kürze halber tunlichst nach den von Rahlfs unterschiedenen Texttypen Oä., Ab., Vg. — notiert, um wieder eine sofortige Verlässigung darüber zu ermöglichen, daß Arm.S nicht mit ihr zusammenfällt.

Auffallend häufig treten endlich Arab. und Aeth. als Zeugen der gleichen Lesart Arm.S zur Seite, und in diesem Falle ist unleugbar über ein gewisses Bedenken nicht hinwegzukommen. Davon, daß hier überall eine verschollene 𝔊-Variante, die als mögliche Grundlage von Arm. ebensogut wie S in Betracht käme, einwandfrei gesichert wäre, kann jedenfalls nicht die Rede sein. Vielmehr ist gleichmäßige Ab-

hängigkeit aller übrigen Zeugen von 𝔖 entschieden das weitaus Wahrscheinlichste. Für Arab.[Rom.] ist eine starke Beeinflussung durch 𝔖 schon im 18. Jahrhundert von Döderlein[1] nachgewiesen worden. Für Arab.[Al.], das Werk des syrischen Melkiten Abû-l-Fatḥ ʿAbdallâh ibn-al-Faḍl, ist eine solche eigentlich selbstverständlich, da zu dessen Lebenszeit, um die Mitte des 11. Jahrhunderts, die Melkiten Syriens zur aramäischen Kultussprache übergegangen waren, dem Übersetzer also 𝔖 aus dem praktischen Gebrauche der Liturgie geläufig war. Aber auch in Arab.[Par.] fehlt es nicht an Stellen, die unabhängig von einem Vergleiche mit Arm. eine Abhängigkeit von 𝔖 verraten. Aeth. schließlich ist in der vorliegenden Gestalt weit davon entfernt, unbesehen mit dem altabessinischen Psalterium des christianisierten Reiches von Aksûm gleichgesetzt werden zu können, das im 4.—6. Jahrhundert aus 𝔊 geflossen war. Wie der gesamte äthiopische Bibeltext, hat auch der äthiopische Psalter eine wechselvolle und alles eher als einfache Geschichte gehabt, die ihren Abschluß durch eine im 14. Jahrhundert in dem Kreise des Reformators Salâmâ einsetzende Revisionstätigkeit fand. Bei dieser aber hat man sich durchweg arabischer Vorlagen bedient, und durch das Mittelglied solcher konnte sich ein Einfluß von 𝔖 auch auf den Geʿez-Psalter sehr wohl geltend machen. Er kann sich tatsächlich selbst an Stellen geltend gemacht haben, wo ihn in ihrer gedruckt vorliegenden Gestalt die drei in der Hauptsache auf 𝔊 zurückgehenden arabischen Psaltertexte nicht verraten. Hat es doch zweifelsohne neben ihnen noch manche weitere Spielarten von Arab. gegeben. Auch an Erscheinungen wie den fünfsprachigen Psalter *Barberini or. 2* darf hier erinnert werden, in welchem die syrische und die äthiopische Textkolumne unmittelbar nebeneinander stehen[2]. In ihnen könnte mitunter sogar eine direkte Beeinflussung von Aeth. durch 𝔖 sich vollzogen haben. Dem allem gegenüber ist nun freilich auch wieder die Tatsache nicht zu verkennen, daß häufig genug ein Zusammengehen von Arm. mit Aeth. bezw. einem oder mehreren Arab.-Texten nicht nur gegen alle sonstigen 𝔊-Zeugen, sondern selbst gegen 𝔖 sich beobachten läßt. Dürfte in diesen Fällen mit Sicherheit auf verschollene 𝔊-Varianten geschlossen werden, so könnten solche natürlich auch da im Hintergrunde stehen, wo die Berührung von Arm. mit der Gruppe Aeth.Arab. zugleich eine Übereinstimmung mit 𝔖 darstellt. Es könnte mithin als ein Gebot der Vorsicht erscheinen, auch alle so gelagerten Fälle bei dem Nachweise eines Zusammenhangs von Arm. mit 𝔖 beiseite zu lassen. Doch kann eine Sammlung,

[1] *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur* IV S. 68. Vgl. weiter A. Rahlfs a. a. O. S. 168.

[2] Vgl. das Facsimile bei E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium*. Bonn 1914. Taf. 80.

Sichtung und Prüfung jener nur in Aeth. oder Arab. wiederkehrenden Sonderlesarten von Arm. im Rahmen der gegenwärtigen Arbeit nicht unternommen werden. Bis zur Durchführung einer solchen wird man aber von dem Grundsatz auszugehen haben, daß in der Annahme bloß in Übersetzung erhaltener 𝔊-Varianten die stärkste Zurückhaltung geboten sein dürfte. Demgemäß schien es letzten Endes doch geratener, auf jene äußerste Beschneidung des Beweismaterials zu verzichten. Immerhin werden die Arm. allein eigenen und die ihm mit der Gruppe Aeth. Arab. gemeinsamen 𝔖-Lesarten jeweils in getrennten Reihen aufgeführt und bei den letzteren stets die sie vertretenden Einzelzeugen mindestens namhaft gemacht werden, soweit nicht ausnahmsweise sogar eine Mitteilung ihres Wortlautes als wünschenswert erscheint.

2. 𝔖-Lesarten oder Übersetzungsfreiheiten? — Auch schlechthin isolierte Übereinstimmungen von Arm.𝔖 haben naturgemäß nur dann einen durchschlagenden Wert, wenn sie nicht dem Verdacht unterliegen, lediglich darauf zu beruhen, daß eine der allgemeinen Übersetzungstechnik von Arm. entsprechende freie Wiedergabe von 𝔊 sich zufällig mit 𝔖 deckt.

Fassen wir beispielshalber noch einmal unter Beschränkung auf die vierzig ersten Psalmen nunmehr auch diejenigen Abweichungen von 𝔊 ins Auge, in denen Arm. bezüglich des Gebrauchs der einfachsten Konjunktionen mit 𝔖 zusammengeht. An 53 Stellen treffen wir ein եւ (und), wo in 𝔊 kein καί, wohl aber in 𝔖 ein ܘ steht; dreimal wird durch եւ einem ܘ von 𝔖 entsprechend ein δέ von 𝔊 ersetzt; 25 mal bleibt ein καί, zweimal ein ὅτι und viermal ein γάρ unübersetzt, dem auch in 𝔖 nichts entspricht. An und für sich wären dies unstreitig Zahlen, die in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen sein würden. Aber diese Bedeutung wird doch allermindestens sehr verringert durch die Fälle, in denen entsprechende Abweichungen von 𝔊 kein Seitenstück in 𝔖 fanden.

Etwas günstiger ist vielleicht über eine andere Erscheinung des Konjunktionengebrauchs von Arm. zu urteilen. Entsprechend dem ܕ von 𝔖 ist ein թէ (daß) als Einleitung einer direkten Rede an nicht weniger als 14 Stellen der Psalmen 1—40 eingeschoben: 3, 3, 9, 27. 32. 34, 12, 5, 13, 1, 29, 7, 30, 23, 31, 5, 34, 25, 35, 2, 37, 17, 38, 2 und 39, 8. Der Eindruck, daß es sich hier um mehr als eine zufällige Berührung der beiden Texte handle, wird noch dadurch erheblich verstärkt, daß umgekehrt 11, 5, wo das ܕ in 𝔖 fehlt, dies auch mit dem թէ in Arm. der Fall ist. Freilich fehlt das letztere 30, 15 und 40, 5 zweimal auch, wo 𝔖 das übliche ܕ hat. Doch raubt dieser Umstand den übrigen Stellen immerhin nicht jede Beweiskraft für die Abhängigkeit des armenischen Psalters von der Pešittâ, weil die Annahme eines nachträglichen innerarmenischen Ausfalls der Konjunktion kaum allzu kühn sein dürfte.

Grundsätzlich auf schwankem Boden stehen wir weiterhin mit denjenigen Stellen, an welchen die Übereinstimmung von Arm. S sich auf die Setzung (oder Nichtsetzung) eines Personalpronomens bezieht. Doch mögen die nicht allzu zahlreichen Beispiele immerhin hier zusammengestellt sein:

44, 4 τὴν ῥομφαίαν σου (חרבך, *gladio tuo*)] զսուր (das Schwert) = ܣܝܦܐ.

68, 29 μετὰ δικαίων (עם צדיקים, *cum iustis*)] ընդ արդարս քո (mit deinen Gerechten) = ܥܡ ܙܕܝܩܝܟ.

134, 9 σημεῖα καὶ τέρατα (אותת ומופתים, *signa et prodigia*)] զնշանս եւ զարուեստս իւր (seine Zeichen und Wunder) = ܐܬܘܗܝ ܘܬܕܡܪܬܗ (seine Zeichen und seine Wunder).

141, 8 δίκαιοι (צדיקים, *iusti*)] արդարք քո (deine Gerechten) = ܙܕܝܩܝܟ.

16, 11 ἐκκλῖναι ἐν τῇ γῇ (לנטות בארץ, *declinare in terram*)] խոնարհեցուցանել զիս յերկիր (zu beugen mich auf die Erde). Vgl. ܕܢܪܡܘܢܢܝ ܠܐܪܥܐ (daß sie würfen mich auf die Erde); Arab. Par. Rom.: كيضربوا بى الارض (daß sie schlügen mit mir die Erde).

Das tatsächliche Bestehen einer Abhängigkeit von S vorausgesetzt, würde es sich hier in Arm. um einen Mischtext handeln, da die Wortbedeutung des Infinitivs ebenso entschieden auf 𝔊 zurückweist als die pronominale Erweiterung auf S. Über solche Mischtexte vgl. später im Zusammenhang.

17, 15 ἀστραπάς (ברקים, *fulgura*)] զփայլատակունս իւր (seine Blitze) = ܒܪܩܘܗܝ = Aeth.

17, 42 ὁ σώζων (מושיע, *qui salvos faceret*)] + զնոսա (sie) = ܠܗܘܢ ܦܪܘܩܐ (ihnen ein Erlöser) = Arab. Al. Rom. Vgl. Aeth.: ዘይረድኦሙ (der ihnen hülfe).

18, 15 εἰς εὐδοκίαν (לרצון, *ut complaceant*)] քեզ հաճոյ (dir gefällig) = ܐܝܟ ܨܒܝܢܟ (nach deinem Willen) = Aeth.

31, 2 ἁμαρτίαν (עון, *peccatum*)] զմեղս նորա (die Sünde[n] derselben) = ܣܟܠܘܬܗ (seine Sünde) = Aeth.

46, 8 ψάλατε (זמרו, *psallite*)] + նմա (ihm) = ܙܡܪܘ ܠܗ = Arab.

49, 17 παιδείαν (מוסר, *disciplinam*) զխրատ իմ (meine Unterweisung) = ܡܪܕܘܬܝ = Aeth. Arab.

51, 10 ὀστᾶ (עצמות, *ossa*)] ոսկերք իմ (meine Gebeine) = ܓܪ̈ܡܝ = Arab.

77, 5 μαρτύριον (עדות, *testimonium*)] զվկայութիւն իւր (sein Zeugnis) = ܣܗܕܘܬܗ. Vgl. Arab. Par. Rom.: شهاداته (seine Zeugnisse).

118, 26 ἐξήγγειλα (ספרתי, *enuntiavi*)] պատմեցի քեզ (habe ich verkündet dir) = ܫܘܥܝܬܟ (habe ich dir kund getan) = Arab. Al. Rom.

Die — von Zohrab allerdings in den Text gesetzte — Variante պատմեցից քեզ (werde ich verkünden dir) darf wohl bestimmt als sekundär gelten.

135, 5 ἐν συνέσει (בתבונה, *in intellectu*)] իմաստութեամբ իւրով (durch seine Weisheit) = ܒܣܘܟܠܗ = Aeth. Arab. Par. Rom.

Es handelt sich, wie man sieht, in weitaus den meisten Fällen um Dinge, die in der Gruppe Aeth. Arab., und mehrfach um solche,

die geradezu bei allen Gliedern derselben wiederkehren. Zu der Zahl der sie vertretenden Zeugen steht aber naturgemäß die Wahrscheinlichkeit, daß eine bestimmte Erscheinung auf zufälliger Übereinstimmung in freier Wiedergabe der Vorlage beruhe, im umgekehrten Verhältnis. Eine Erklärung des Befundes unserer Stellen in diesem Sinne würde mithin nicht allzu viel für sich haben. Ebensowenig sind die verschollenen 𝔊-Varianten sonderlich glaubhaft, die als gemeinsame Grundlage von Arm. und Aeth. Arab. angenommen werden müßten, wenn man ihre Übereinstimmung weder aus gleicher Übersetzungsfreiheit noch aus gleichmäßiger Abhängigkeit von 𝔖 erklären wollte. So kann denn immerhin wiederum vielleicht von einer gewissen Wahrscheinlichkeit gesprochen werden, daß in der Tat auch hier sich ein Abhängigkeitsverhältnis von Arm. gegenüber 𝔖 bekunde.

Von den Stellen, wo Arm.𝔖 in Numerus, Tempus oder Modus der 𝔊-Überlieferung gegenüber zusammengehen, sind diejenigen belanglos, an welchen Arm. sich auf Grund der oben S. 183 f. entwickelten Beobachtungen als freie Wiedergabe von 𝔊 begreifen läßt. Indessen fehlt es auch nicht an solchen, wo eine derartige Erklärung versagt, weil in der Nachbarschaft sich nichts findet, woran eine Angleichung stattgefunden haben könnte, bezw. — bei Übereinstimmung im Numerus — von dem betreffenden Substantiv kein Genetiv im Plural abhängt. Auch diese Fälle mögen hier zusammengestellt sein:

5, 8 προσεύξομαι (אתפלל, *orabo*)] աղաչեմ (bitte ich) = ܡܨܠܐ ܐܢܐ (bete ich).

24, 15 ἐκσπάσει (יוציא, *evellet*)] հանէ (zieht heraus) = ܡܦܩ (macht herausgehen).

44, 2 λόγον ἀγαθόν (דבר טוב, *verbum bonum*)] զպատգամս քո բարիս (deine guten Aussprüche) oder զբանս բարիս (gute Worte) = ܦܬܓ̈ܡܐ ܛܒ̈ܐ (gute Aussprüche).

Von den beiden Arm.-Lesarten stimmt allerdings nur die zweite **streng** mit 𝔖 überein, während die erste dadurch besonders bemerkenswert ist, daß sie statt λόγος dasselbe aus dem Persischen stammende Lehnwort aufweist. Ihre pronominale Erweiterung ist wohl sicher innerarmenischen Ursprungs.

49, 16 εἶπεν (אמר, *dixit*)] ասէ (spricht) = ܐܡܪ.

72, 18 ἔθου (תשית, *posuisti* gegen Rom: *disposuisti*)] արասցես (wirst du machen) = ܬܣܝܡ (wirst du setzen).

ibid. κατέβαλες (הפלתם, *deiecisti*)] կործանեսցես (du wirst umstürzen) = ܬܫܕܐ (du wirst <um>werfen).

77, 49 δι' ἀγγέλων πονηρῶν (מלאכי רעים, *per angelos malos*)], ի ձեռն հրեշտակի չարի (durch die Hand eines bösen Engels) = ܒܝܕ ܡܠܐܟܐ ܒܝܫܐ.

93, 14 ἀπώσεται (יטש, *reppellet*)] մերժէ (verwirft) = ܡܣܠܐ.

ibid. ἐγκαταλείψει (יעזב, *derelinquet*)] անէ աներեւս (macht er unsichtbar) = ܫܒܩ (verläßt er).

101, 17 οἰκοδομήσει (בנה, *aedificavit*)] շինէ (baut) = ܒܢܐ.

103, 30 ἐξαποστελεῖς (תשלח, *emittes*)] *առաքես* (du sendest) = ܡܫܕܪ ܐܢܬ.

ibid. ἀνακαινιεῖς (תחדש, *renovabis*)] *նորոգես* (du erneuerst) = ܡܚܕܬ ܐܢܬ.

118, 8 φυλάξω (אשמר, *custodiam*)] *պահեցի* (habe ich bewahrt) = ܢܛܪܬ.

5, 11 τῶν ἀσεβειῶν αὐτῶν (פשעיהם, *impietatum eorum*)] *ամպարշտու-թեանն նոցա* (der Ruchlosigkeit derselben) = ܕܥܘܠܗܘܢ (ihres Frevels) = Aeth. Arab.

Die Stelle ist um so beachtenswerter, weil nach dem S. 187 Ausgeführten gerade in Arm. ein Plural (selbst an Stelle eines Singulars der Vorlage) zu erwarten wäre.

22, 4 σκιᾶς θανάτου (צלמות, *umbrae mortis*)] *ստուերաց մահու* (der Schatten des Todes) = ܛܠܠܝ̈ ܡܘܬܐ = Arab.

26, 4 ἐκζητήσω (אבקש, *requiram*)] *աղաչեմ* (<er>bitte ich) = ܒܥܐ ܐܢܐ = Arab.Par. Rom.

45, 5 τοῦ ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα (נהר פלגיו, *fluminis impetus*)] *գնացք գետոց* (die Läufe der Flüsse) = ܐܦܩܐ ܕܢܗܪ̈ܘܬܐ = Arab.

48, 11 ἄνους καὶ ἄφρων, Vg.: ἄφρων καὶ ἄνους (כסיל ובער, *insipiens et stultus*)] *անզգամք եւ անմիտք* (Unvernünftige und Unverständige) ܣܟܠܐ ܘܚܣܝܪ̈ܝ ܪܥܝܢܐ (Toren und Verstandesschwache) = Aeth.

50, 9 ῥαντιεῖς με (תחטאני, *asperges me*)] *ցօղեա զիս* (sprenge an mich) = ܪܘܣ ܥܠܝ (sprenge auf mich) = Arab.Rom.

ibid. πλυνεῖς με (תכבסני, *lavabis me*)] *լուա* wasche = ܬܕܟܝܢܝ (reinige mich) = Arab.Rom.

Der Akkusativ des Pronomens der I. Person ist in Arm. aus der ersten Vershälfte zu ergänzen, wo nicht sogar nur vermöge innerarmenischer Korruptel ausgefallen. Eine Variante *լուացայց* (ich werde gewaschen werden) beruht zweifellos auf sekundärer Angleichung an die Übersetzung der passiven Futura ἀνακαινισθήσομαι und λευκανθήσομαι.

50, 17 τὴν αἴνεσίν σου (תהלתך, *laudem tuam*)] *զօրհնութիւնս քո* (deine Benediktionen) = ܬܫ̈ܒܚܬܟ (deine Lobgesänge) = Arab.Rom.

68, 36 σώσει (יושיע, *salvam faciet*)] *փրկէ* (erlöst) = ܦܪܩ = Arab.Rom.

93, 18 σεσάλευται ὁ πούς μου (מטה רגלי, *motus est pes meus*)] *սասանեցան ոտք իմ* (sind erschüttert worden meine Füße) = ܙܥܘ ܪ̈ܓܠܝ (haben geschwankt meine Füße) = Aeth. Arab.Par Rom.

144, 21 αἴνεσιν Κυρίου (תהלת יהוה, *laudationem Domini*)] *զօրհնութիւնս Տեառն* (die Benediktionen des Herrn) = ܬܫ̈ܒܚܬܗ ܕܡܪܝܐ (die Lobgesänge des Herrn) = Arab.Rom.

Die in der Gruppe Aeth. Arab. wiederkehrenden und die nur in Arm. auftretenden 𝔖-Lesarten halten sich hier beinahe genau das Gleichgewicht. Was die ersteren betrifft, so wird man wieder wohl in keinem einzigen Falle geneigt sein, aus inneren Gründen eine zufällig mit 𝔖 sich deckende verschollene 𝔊-Variante zu erschließen. An Stellen wie 22, 4, 48, 11, 50, 9 oder 93, 18 wird eine solche sogar positiv als aus-

geschlossen gelten dürfen. Nur auf ein derartiges Material, auch wenn dasselbe noch ganz erheblich umfangreicher wäre, die Annahme eines wirklichen Zusammenhangs von Arm. mit 𝔖 gründen zu wollen, würde gleichwohl verfehlt sein. Aber im Zusammenhalt mit ungleich Einschneidenderem verdienen doch wohl auch diese Stellen es, nicht vollständig übersehen zu werden. Besonders gilt dies von solchen wie 26, 4, 50, 9 oder 77, 49, an denen auch abgesehen von Numerus des Substantivs bezw. vom Modus des Verbs sich eine unverkennbare Verwandtschaft der Ausdrucksweise von Arm.𝔖 beobachten läßt. Wenn umgekehrt mehrfach, wie 24, 15, 48, 11, 93, 18 neben der syntaktisch-stilistischen Übereinstimmung mit 𝔖 in Arm. ein engerer Anschluß an die Wortwahl von 𝔊 festzustellen ist, so handelt es sich um einen nicht auf Stellen dieser Art beschränkten Zwittercharakter des Arm.-Textes, auf den in späteren Zusammenhang zurückzukommen sein wird.

Als ein besonders interessanter Einzelfall mit 𝔖 sich wenigstens berührender Numerusabweichung von 𝔊 mag schließlich hier noch der Gestalt gedacht werden, welche in Arm. die Formel εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος bezw. εἰς αἰῶνα αἰῶνος annimmt. Sie lautet 9, 37, 20, 7, 44, 7 und 18, 51, 10, 60, 9, 82, 18, 91, 8, 111, 9, 118, 44, 131, 14 und 21, 148, 6 immer wieder mit starrer Festigkeit pluralisch յաւիտեանս յաւիտենից (Ewigkeiten der Ewigkeiten <hindurch>). Es ist schlechterdings von 𝔊 aus nicht abzusehen, was diese Umsetzung beider Bestandteile des Ausdrucks in den Plural veranlaßt haben sollte. Anders, wenn man von dem überall in 𝔖 entsprechenden ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ (in Ewigkeit der Ewigkeiten) ausgeht. Denn hier würde die pluralische Wiedergabe auch des einen Genetiv des Plurals regierenden ersten Teiles lediglich einer allgemeinen Gepflogenheit von Arm. entsprechen. Demgegenüber ist nicht zu leugnen, daß die armenische Formel mit gleicher Festigkeit auch in der Liturgie auftritt, wo ihr auf griechischer Seite ein εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων aufs denkbar strengste entspricht. Theoretisch müßte also wohl die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß sie aus liturgischem Sprachgute entweder als eine bereits feststehende schon vom „Übersetzer“ übernommen worden oder nachträglich in den Psaltertext eingedrungen wäre. Aber das erstere ist ausgeschlossen, weil eine — zumal an griechische Originale sich anlehnende — Liturgie in der Landessprache Armeniens nicht über die Entstehungszeit des armenischen Bibeltextes hinaufreicht, und auch das letztere ist mindestens sehr wenig wahrscheinlich. Die Annahme der Abhängigkeit von 𝔖 dürfte sich also auch hier wohl noch am ehesten empfehlen.

3. Formale Übereinstimmungen. — Über den Kreis in ihrer Tragweite mehr oder weniger zweifelhaft bleibender Erscheinungen hinaus zeigt Arm. zunächst bei sachlicher Übereinstimmung von 𝔊 und 𝔖 vielfach in der Ausdrucksweise eine engere Berührung mit dem

letzteren. Es ist vorab das weite Gebiet der Wortwahl, auf dem sich derartige formale Übereinstimmungen von Arm.S beobachten lassen. Nicht wenige scheinbare Willkürlichkeiten von Arm. auf diesem Gebiete verlieren alles Befremdliche, sobald man nicht 𝔊, sondern S als maßgebliche Grundlage voraussetzt. So steht beispielsweise ein und dasselbe հաստատեցեր (du hast gegründet) 8, 3 einem κατηρτίσω, 8, 4 einem ἐθεμελίωσας, aber beidemal dem nämlichen ܫܬܐܣܬ von S gegenüber; so sollte man 17, 18 nach unmittelbar vorangehendem ի թշնամեաց իմոց հզօրաց (vor meinen starken Feinden) = ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν eine Wiedergabe nicht etwa eines als 𝔊-Variante nie bezeugten ἐδυνατώθησαν, sondern des tatsächlichen ἐστερεώθησαν durch հզօր եղեն (stark geworden sind) kaum erwarten, begreift dagegen sofort die Wahl des nämlichen Wortes, wenn man auf das ܚܣܝܢܐ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝ und ܚܣܢܘ von S zurückgreift; so entspricht umgekehrt dem gleichen griechischen λόγος 32, 4 պատգամ (Ausspruch) neben ܦܬܓܡܐ und 32, 6 բան (Wort) neben ܡܠܬܐ von S. Fälle ähnlicher Art ließen sich in großer Zahl nachweisen. Doch mag die Anführung dieser wenigen Beispiele genügen.

Auch von Fällen, in welchem die formale Übereinstimmung von Arm.S sich nicht auf eine bestimmte Wahl zwischen zwei Synonymen beschränkt und gleichzeitig die einzelne Stelle eine Bewertung unabhängig von irgend einer anderen gestattet, soll die folgende Liste lediglich eine Auswahl besonders bezeichnender bieten. Das Auftreten der S-Lesart auch in der Gruppe Aeth.Arab. kann hier besonders wenig Bedenken erregen, wo eine zufällig mit S sich deckende verschollene 𝔊-Variante der Natur der Dinge nach von vornherein wohl niemals glaubhaft ist. Wenn eine solche sogar schlechthin als ausgeschlossen gelten kann, weil es lediglich die spezifisch semitische Ausdrucksform von S ist, womit Arm. übereinstimmt, wird ausnahmsweise auf eine Angabe von 𝔐Gall. verzichtet.

16, 4 τῶν ἀνθρώπων (אדם, *hominum*)] որդւոց մարդկան (der Menschensöhne) = ܕܒܢܝܢܫܐ.

24, 13 ἐν ἀγαθοῖς (בטוב, *in bonis*)] ի բարութեան (in Güte) = ܒܛܝܒܘܬܐ.

44, 3 κάλλει (> 𝔐, *forma* = Rom)] տեսանելով (von Ansehen) = ܒܚܙܘܗ (in seinem Ansehen).

63, 6 διηγήσαντο (יספרו, *narraverunt*)] խորհեցան (sie haben gedacht) = ܐܬܚܫܒܘ.

5, 7 ἄνδρα αἱμάτων (איש דמים, *virum sanguinum*)] զայր արիւնահեղ (den blutvergießenden Mann) = ܓܒܪܐ ܐܫܘܕ ܕܡܐ = Arab. — Entsprechend auch 54, 24, 58, 3.

5, 8 πρὸς ναὸν ἅγιόν σου (אל־היכל קדשך, *ad templum sanctum tuum*)] ի տաճար սուրբ քո (in deinem heiligen Tempel) = ܠܗܝܟܠܐ ܕܩܘܕܫܟ.

17, 8 αὐτοῖς (לו, *eis*)] ի վերայ նոցա (über dieselben) = ܥܠܝܗܘܢ = Arab.

19, 2 ὑπερασπίσαι σου (ישגבך, *protegat te*)] օգնական եղիցի քեզ (Helfer sei dir) = ܢܥܕܪܟ (es helfe dir) = Arab.

21, 19 ἑαυτοῖς (להם, *sibi*)] ի մէջ իւրեանց (in ihrer Mitte) = ܒܝܢܬܗܘܢ (zwischen sich) = Arab.

23, 1 οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ (ישבי בה, *qui habitant in eo*)] բնակիչք նորա (Bewohner desselben) = ܥܡܘܪ̈ܝܗ = Arab.Par. Rom.

27, 3 μὴ συνελκύσῃς (תמשכ[נ]י, *ne simul trahas*)] մի համարիր (nicht zähle) = [ܢ]ܠܐ ܬܡܢܐ = ArabAl.

28, 2 ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ] ի սրահ սրբութեան նորա (im Vorhofe der Heiligkeit desselben) = ܒܕܪܬܐ ܕܩܘܕܫܗ = Aeth.Arab.

30, 9 συνέκλεισάς με (הסגרתני, *conclusisti me*)] մատնեցեր զիս (du hast übergeben mich) = ܐܫܠܡܬܢܝ = Arab.Par. Rom.

34, 8 ἐλθέτω αὐτῷ (תבואהו, *veniat illi*) Vg.: αὐτοῖς] հասցէ ի վերայ նոցա (es komme über dieselben) = ܬܐܬܐ ܥܠܝܗܘܢ = Arab.Par.

40, 9 λόγον παράνομον] բան անօրէնութեան (ein Wort der Ungesetzlichkeit)] = ܡܠܬܐ ܕܥܘܠܐ (ein Wort des Frevels) = Aeth.Arab.Rom.

41, 4 ἄρτος (לחם, *panes*)] կերակուր (Speise) = ܡܐܟܘܠܬܐ = Aeth.

80, 4 ἐν νεομηνίᾳ] ի գլուխս ամսոց (an den Häuptern d. h. Anfängen der Monate) = ܒܪܝܫ ܝܪܚܐ (am Haupt d. h. Anfang der Monate) = Arab.

89, 8 τὰς ἀνομίας ἡμῶν (עונתינו, *iniquitates nostras*)] զմեղս մեր (unsere Sünden) = ܚܛܗܝܢ = Aeth. Arab.Rom.

93, 1 ἐκδικήσεων (נקמות, *ultionum*)] վրէժխնդիր (Rächer) = ܬܒܘܥܐ = Aeth.

103, 19 τὴν δύσιν αὐτοῦ (מבואו, *occasum suum*)] զժամ մտանելոյ իւրոյ (die Zeit ihres Untergangs) = ܙܒܢܐ ܕܡܥܪܒܗܘܢ = Arab.Par.

103, 25f. ἐκεῖ (שם, *illic*)] ի սմա oder ի նմա (in ihm) = ܒܗ = Arab.Par Rom.

105, 30 ἡ θραῦσις (המגפה, *quassatio*)] մահ (der Tod) = ܡܘܬܐ (das Sterben) = Arab.Rom.

129, 3 ὑποστήσεται (יעמד, *sustinebit*)] կարէ կալ (kann <be>stehen) = ܢܩܘܡ ܩܕܡܘܗܝ = Arab.Par. Rom. — Entsprechend auch 147, 6.

131, 11 ἀλήθειαν (אמת, *veritatem*)] ճշմարտութեամբ (in Wahrheit) = ܒܩܘܫܬܐ = Aeth. Arab.Rom.

139, 11 οὐ μὴ ὑποστῶσιν (בל־יקומו, *non subsistent* = Rom.)] մի կարասցեն կեալ (nicht werden sie können leben). Vgl. ܠܐ ܢܩܘܡܘܢ ܩܕܡܘܗܝ (nicht werden sie können <be>stehen) = Aeth. Arab.Par. Rom.

Die Übereinstimmung mit S war ursprünglich eine vollständige, wenn կեալ (leben), was fast mit Sicherheit angenommen werden kann, Korruptel aus կալ (stehen) ist.

Gelegentlich weist sogar schon die Wortstellung von Arm. überzeugend auf einen Zusammenhang mit S, so, um nur ein einziges Beispiel anzuführen:

118, 105 λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ νόμος σου; Chrysost. Lat. Syr.: ὁ λόγος σου (נר־לרגלי דברך, *lucerna pedibus meis verbum tuum*)] Ճրագ է բան (oder են բանք) քո ոտից իմոց (eine Leuchte ist dein Wort — bezw. sind deine Worte — meinen Füßen) = ܫܪܓܐ ܗܘ ܡܠܠܟ ܠܪ̈ܓܠܝ.

Kann hier materiell, ebenso gut als 𝔖, die gewiß auch für 𝔊^Hex. anzusetzende 𝔊-Variante zugrunde liegen, so kehrt die der gesamten 𝔊-Überlieferung fremde Umstellung der Worte genau so nur in 𝔖 wieder, um in Arab.^Rom.: قولك مصابيح لقدمي (dein Wort ist Leuchte meinem Fuße) wenigstens nachzuwirken.

4. Materielle Übereinstimmungen. — Noch ungemein schwerer als alle nur formalen Berührungen von Arm.𝔖 fallen naturgemäß diejenigen Stellen ins Gewicht, wo die von Arm. allein oder in Berührung mit der Gruppe Aeth. Arab. mitvertretene 𝔖-Lesart gegenüber 𝔊 einen Überschuß oder einen Defekt darstellt, bezw. eine sachlich andere Auffassung oder geradezu eine andere Gestalt des hebräischen Textes wiedergibt als 𝔊. Einer solchen Bedeutung dieser materiellen Übereinstimmungen entsprechend scheint hier eine möglichst erschöpfende Vorlage des gesamten Materials geboten:

15, 11 εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου (שמחות את־פניך, *laetitia cum vultu tuo*)] ուրախութեամբ երեսաց քոց (mit der Freudigkeit deines Angesichts) = ܡܢ ܚܕܘܬܗ ܕܦܪܨܘܦܟ (von der Freude usw.).

33, 8 παρεμβαλεῖ ἄγγελος Κυρίου κύκλῳ (חנה מלאך־יהוה סביב, *immittet angelus Domini in circuitu*)] բանակ հրեշտակաց Տեառն շուրջ է (das Heerlager der Engel des Herrn ringsum ist) = ܡܫܪܝܬܐ ܕܡܠܐܟܘܗܝ ܕܡܪܝܐ ܚܕܪܢܐ.

34, 18 ἐν λαῷ βαρεῖ (בעם עצום, *in populo gravi*)] ի ժողովս բազմաց (in vielen Völkern) = ܒܥܡܡܐ ܣܓܝܐܐ.

34, 19 οἱ ἐχθραίνοντές μοι ματαίως (איבי שקר); Vg.: ἀδίκως (*qui adversantur mihi inique* = Rom)] թշնամիք իմ (meine Feinde) = ܒܥܠܕܒܒܝ.

38, 8 οὐχὶ ὁ Κύριος (אדני, *nonne Dominus*)] թէ ոչ դու Տէր (wenn nicht du, Herr) = ܐܠܐ ܐܢ ܐܢܬ ܡܪܝܐ.

Eine Arm.-Variante: թէ ոչ ի քէնէ (wenn nicht von dir) usw. macht durchaus den Eindruck, sekundär zu sein.

44, 13 θυγατέρες Τύρου (*et filiae Tyri* = Rom); Vg.: καὶ θυγάτηρ Τύρου (ובת צר)] եւ դուստր Տիւրոսի երկիրպագցէ նմա (und die Tochter Tyrus' wird anbeten ihn) = ܘܒܪܬܐ ܕܨܘܪ ܬܣܓܘܕ ܠܗ.

49, 21 ταῦτα ἐποίησας καὶ ἐσίγησα (אלה עשית והחרשתי, *haec fecisti et tacui*)] զայս ամենայն արարեր եւ (ես) լռեցի քեզ (dies alles hast du getan und ich habe geschwiegen dir) = ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܥܒܕܬ ܘܫܬܩܬ ܠܟ.

68, 29 ἐκ βίβλου ζώντων (מספר חיים, *de libro viventium*)] ի դպրութենէ քումմէ կենաց (aus deinem Buche des Lebens) = ܡܢ ܣܦܪܟ ܕܚܝܐ.

70, 15 τὴν σωτηρίαν σου (תשועתך, *salutare tuum*)] գովութիւնս քո (deine Lobgesänge) = ܬܫܒܚܬܟ.

Hier rechtfertigt ein: *laudem tuam* von Lat.Moz., das im Numerus von Arm.S abweicht, schwerlich die Annahme einer sich mit S deckenden 𝔊-Variante.

86, 1 ἐν τοῖς ὄρεσιν τοῖς ἁγίοις (בהררי קדש, *in montibus sanctis*)] ի լերան (ի) սուրբ նորա (auf dem heiligen Berge desselben) = ܒܛܘܪܗ ܩܕܝܫܐ.

88, 3 εἰς τὸν αἰῶνα ἔλεος οἰκοδομηθήσεται (עולם חסד יבנה, *in aeternum misericordia aedificabitur*)] աշխարհս ողորմութեամբ շինեսցի (die Welt in Erbarmen wird gebaut werden) = ܥܠܡܐ ܒܛܝܒܘܬܐ ܢܬܒܢܐ (die Welt in Güte wird gebaut werden).

88, 14 σὸς ὁ βραχίων μετὰ δυναστείας (לך זרוע עם־גבורה, *tuum brachium cum potentia*)] քո է բազուկ եւ քո է զօրութիւն (dein ist der Arm und dein ist die Macht) = ܕܝܠܟ ܗܘ ܕܪܥܐ ܘܕܝܠܟ ܗܝ ܓܢܒܪܘܬܐ (dein ist der Arm und dein ist die Kraft).

102, 12 ἐμάκρυνεν (הרחיק, *longe fecit*)] pr. այնպէս (so) = ܗܟܢ.

106, 26 ἐν κακοῖς (ברעה, *in malis*)] յանձինս իւրեանց (in ihren Seelen d. h. in ihnen selbst) = ܒܗܘܢ (in ihnen).

111, 17 ἐπὶ τὸν Κύριον (ביהוה, *in Domino*)] առ Աստուած (zu Gott) = ܥܠ ܐܠܗܐ (auf Gott).

118, 172 δικαιοσύνη (צדק, *aequitas*)] արդարութեամբ (mit Gerechtigkeit) = ܒܟܐܢܘܬܐ.

122, 2 πρὸς Κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν (אל־יהוה אלהינו, *ad Dominum Deum nostrum*)] առ քեզ Տէր Աստուած մեր (zu dir, Herr unser Gott) = ܠܘܬܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܢ.

148, 6 εἰς τὸν αἰῶνα καὶ (לעד, *in aeternum*)] > Arm.S.

5, 10 τάφος ἀνεῳγμένος (קבר פתוח, *sepulcrum patens*)] pr. որպէս (wie) = ܘܐܝܟ (und wie) = Aeth.

9, 6 εἰς τὸν αἰῶνα καὶ (לעלם ו, *in aeternum et*)] > Arm.S = Aeth

21, 2 οἱ λόγοι (דברי, *verba*)] վասն բանից (wegen der Worte) = Arab.Par. Rom. Vgl. S: ܒܡܠܐ (in den Worten).

23, 1 καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς (ומלואם, *et plenitudo eius*)] լիւ իւրով (mit ihrer Fülle) = ܒܡܠܝܗ (in ihrer Fülle) = Aeth. Arab.Al. Par.

24, 7 κατὰ τὸ ἔλεός σου (כחסדך, *secundum misericordiam tuam*)] pr. այլ (sondern) = ܐܠܐ = Arab.Al. Rom.

26, 11 ἐν τρίβῳ εὐθείᾳ (בארח מישור, *in semitam rectam*)] ի շաւիղս քո ուղիղս (auf deinen Pfaden, den geraden) = ܒܫܒܝܠܝܟ ܬܪܝܨܐ = Aeth.

32, 17 σωθήσεται (יְמַלֵּט, *salvabitur* gegen Rom: *erit salvus*)] ապրեցուցանէ զհեծեալն (rettet es den Reiter) = ܡܦܨܐ ܠܪܟܒܗ (rettet es seinen Reiter) = Arab.Rom.

36, 28 εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσεται (לעולם נשמרו, *in aeternum conservabuntur*)] այլ ի յաւիտեանս պահէ զնոսա (sondern in die Ewigkeiten behütet er sie) = ܐܠܐ ܠܥܠܡ ܢܛܪ ܠܗܘܢ. In der Konjunktion (بل)

stimmt Arab.[Al.], in der aktiven Wendung stimmen Aeth. Arab.[Par. Rom.] mit *S* überein.

Eine Angleichung von Arm. an das Vorangehende in Tempus und Genus Verbi wäre an sich wohl denkbar, zumal auch Boh. aktivisch wendet. Aber die gleichzeitige Übereinstimmung in der Konjunktion läßt die Abhängigkeit von S mindestens als äußerst wahrscheinlich empfinden.

37, 17 ποτε (>𝔐, *ne quando*, gegen Rom: *aliquando*)] >Arm.*S* = Aeth. Arab.

39, 17 μεγαλυνθήτω (יגדל, *magnificetur*)] մեծ է (groß ist = ܪܒ ܗܘܐ = Aeth. Arab.[Rom.]

40, 11 διήρπαζον ἑαυτοῖς (שפו למו, *diripiebant sibi*)] յափշտակեցին զմեզ (sie haben geplündert uns) = ܒܙܘܢ = Arab.[Par. Rom.]

49, 12 καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς] wie 23, 1. = *S* = Aeth. Arab.[Par.]

56, 5 μάχαιρα (חרב, *gladius*)] pr. որպէս (wie) = ܐܝܟ = Arab.[Rom.]

64, 9 οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα (יושבי קצות, *quihabitant terminos*)] բնակիչք երկրի (die Bewohner der Erde) = ܥܡܘܪ̈ܝܗ ܕܐܪܥܐ = Arab.[Al. Rom.]

Eine verwandte 𝔊-Variante: οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα τῆς γῆς bietet H in Übereinstimmung mit den meisten Lat.-Zeugen und Arab.[Par.] Aber sie könnte sehr wohl in der einzigen griechischen Hs. auf bloßer Rückübersetzung aus Lat. beruhen und in Lat. selbst eine harmonistische Anlehnung an andere Stellen vorliegen, während es sich in Arab.[Par.] so gut, als gewiß, um einen Mischtext aus 𝔊 und *S* handelt.

64, 11 ἀνατέλλουσα (צִמְחָהּ, *germinans*, gegen Rom: *dum exorietur*)] բոյս նորա (der Sproß derselben) = ܡܕܢܚܗ̇ (ihr Sproß) = Arab.[Rom.]

Eine pluralische Variante բոյսք (die Sprossen) ist belanglos, weil sicher sekundärer Natur.

67, 23 Ἐκ Βασὰν ἐπιστρέψω, ἐπιστρέψω ἐν βυθοῖς θαλάσσης (מבשן אשיב אשיב ממצלות ים, *Ex Basan convertam, convertam in profundum maris*)] ի խորոց անդնդոց դարձուցից եւ ի միջոյ ծամեաց զինչ ի դուրս կորզեցից (Aus den Tiefen der Abgründe werde ich umwenden und aus der Mitte der Backenzähne etwas herausreißen). Vgl. ܘܡܢ ܒܝܬ ܟܟܐ ܐܗܦܘܟ. ܘܐܗܦܘܟ ܡܢ ܥܘܡܩܘܗܝ ܕܝܡܐ (Von zwischen den Zähnen werde ich umkehren und werde umkehren aus den Tiefen des Meeres) = Arab.[Par. Rom.]

Eine Variante զայս (dies) ist gewiß sekundär statt des զինչ (etwas), durch dessen Hinzusetzung Arm. ein Objekt zu dem aktivisch verstandenen Verbum seiner Vorlage zu gewinnen suchte. Daß diese nur *S* gewesen sein kann, ist trotz der sich vor allem in der Vertauschung der beiden Glieder offenbarenden weitgehenden Freiheit der Wiedergabe einleuchtend.

67, 24 ἐξ ἐχθρῶν παρ' αὐτοῦ (מאיבים מנהו, *ex inimicis, ab ipso*)] յարեան թշնամեաց քոց (vom Blute deiner Feinde). Vgl.: ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝܟ (von deinen Feinden) = Arab.

Sein յարեան (vom Blute) hat Arm. aus der ersten Vershälfte (ἐν αἵματι, ܒܕܡܐ) frei herüber genommen.

67, 25 τοῦ ἐν ἁγίῳ (בקדש, *qui est in sancto*)] սրբոյ (des Heiligen) = ܩܕܝܫܐ = Arab.

68, 14 ἐγὼ δὲ τῇ προσευχῇ μου πρὸς σέ, Κύριε, καιρὸς εὐδοκίας (ואני תפלתי־לך יהוה עת רצון, *ego vero orationem meam ad te, Domine, tempus beneplaciti*)] Ես յաղօթս կայի առ քեզ, Տէր, ի ժամանակ ընդունելի (ich zum Gebete bin gestanden zu dir, Herr, in annehmbarer Zeit) = ܐܢܐ ܕܝܢ ܨܠܝܬ ܩܕܡܝܟ ܡܪܝܐ ܒܙܒܢܐ ܡܩܒܠܐ (ich habe gebetet vor dir usw.) = Arab.

77, 37 ἐπιστώθησαν (נאמנו, *fideles habiti sunt*, gegen Rom.: *fides habita est illis*)] Հաւատացին (sie haben geglaubt) = ܗܝܡܢܘ = Arab.Par. Rom.

81, 8 ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (בכל הגוים, *in omnibus gentibus*)] զամենայն հեթանոսս (alle <Heiden>völker) = ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ = Arab.

88, 12 καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς] wie 23, 1. = S = Aeth. Arab.

88, 15 δικαιοσύνη καὶ κρίμα ἑτοιμασία τοῦ θρόνου σου (צדק ומשפט מכון כסאך, *iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae*)] յարդարութիւն եւ յիրաւունս հաստատեալ է աթոռ քո (auf Gerechtigkeit und Recht gegründet ist dein Sitz) = ܒܙܕܝܩܘܬܐ ܘܒܕܝܢܐ ܡܬܩܢ ܟܘܪܣܝܟ = Arab.Par. Rom.

Ich stelle das hierher, nicht zu den Beispielen formaler Berührung von Arm. S, weil in S nicht sowohl eine bestimmte freie Art der Wiedergabe von 𝔐 vorzuliegen, sondern eine Variante מוכן (Part. Hophal von כון) statt מכון durchzuschimmern scheint.

88, 16 ἀλαλαγμόν (תרועה, *iubilationem*)] զօրհնութիւնս քո (deine Benediktionen) = ܬܫ̈ܒܚܬܟ (deine Lobgesänge). Vgl. Arm.Par. Rom.: تسبيحك (dein Lob), was auf einer S-Variante mit weggelassenen Pluralpunkten beruht.

90, 12 ἐπὶ χειρῶν (על כפים, *in manibus*)] ի բազուկս իւրեանց (auf ihren Armen) = ܥܠ ܕܪ̈ܥܝܗܘܢ = Arab.Rom.

92, 3 ἐπῆραν (נָשְׂאוּ, *elevaverunt*)] ամբարձան (sind erhoben worden) = ܐܬܬܪܝܡܘ (haben sich erhoben) = Arab.Par. Rom.

93, 1 ἐπαρρησιάσατο (הופיע, *libere egit*)] յայտնեցաւ (ist offenbar geworden) = ܐܬܓܠܝ = Arab.Par.

Eine Variante յայտնեցար (du bist offenbar geworden) beruht auf nachträglicher Angleichung an die Anredeform von V. 2.

93, 19 τῶν ὀδυνῶν μου ἐν τῇ καρδίᾳ μου (שרעפי בקרבי, *dolorum meorum in corde meo*)] ցաւոց սրտի իմոյ (der Schmerzen meines Herzens) = ܕܟܐܒ̈ܝ ܕܠܒܝ = Aeth. Arab.Par Rom.

97, 7 καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς] wie 23, 1. = S = Aeth. ArabAl.

102, 11 ἐκραταίωσεν (גבר, *corroboravit*)] pr. այնպէս (so) = ܗܟܢ = Arab.Rom.

103, 35 ὥστε μὴ ὑπάρχειν αὐτούς (עוד אינם, *ita ut non sint*)] մի եւս գտցին ի նմա (mögen nicht mehr gefunden werden auf ihr) oder գոյցին ի սմա (existieren auf ihr) = ܠܐ ܢܫܬܒܩܘܢ ܒܗ (mögen nicht übrig gelassen sein auf ihr). Vgl. Arab.Al.: حتى لا يوجدوا فيها (bis sie nicht gefunden werden auf ihr) unter Verbindung von S mit dem ὥστε von 𝔊.

105, 29 ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτῶν (במעלליהם, *in adinventionibus suis*)] *ի գործս իւրեանց* (in ihren Werken) = ܒܥܒ̈ܕܝܗܘܢ = Aeth. Arab.[Al.]

Die Stelle gewinnt erhöhte Bedeutung, wenn man beachtet, daß V. 39, wo demselben Ausdruck von 𝔊 in 𝔖 ܒܢܟ̈ܠܝܗܘܢ (in ihren Listen) entspricht Arm. das ihm für ἐπιτηδεύματα geläufige *գնացք* (Schritte, Wandel) bietet. Die 𝔖-Lesart selbst ist gewiß Wiedergabe einer hebräischen Variante במעשיהם, wie es in V. 39 an erster Stelle tatsächlich steht.

117, 24 ἀγαλλιασώμεθα (נגילה, *exultemus*)] pr. *եկայք* (kommet) = ol. Vgl. Arab.[Par. Rom.]: هلموا (wohlan).

118, 8 ἕως σφόδρα (עד־מאד, *usquequaque* = Rom)] *մինչեւ ի սպառ* (bis am Ende) = Arab.[Al.]: الى الغاية. Vgl.: ܠܥܠܡ (in Ewigkeit) = Aeth. Arab.[Rom.]

Zweifellos gehen Arab.[Al.] Arm. auf 𝔖 zurück, während Arab.[Par]: جدًّا الى الغاية (gar sehr bis zum Ende) einen Mischtext aus 𝔊 und 𝔖 darstellt. Denn V. 43, wo dem ἕως σφόδρα in 𝔖 nichts entspricht, ist es nach der Arm. für σφόδρα geläufigen Ausdrucksweise durch *մինչեւ յոյժ* (bis gewaltsam) wiedergegeben. 𝔖 selbst weicht nicht nur formal von 𝔊 ab, sondern spiegelt offenbar ein hebräisches לעד wieder.

142, 6 ὡς γῆ ἄνυδρός σοι (בארץ־עֲיֵפָה לך, *sicut terra sine aqua tibi*)] *որպէս զերկիր ծարաւի է առ քեզ* (ist wie Erde dürstend nach dir) = ܢܦܫܝ ܨܗܝܐ ܠܟ ܐܝܟ ܐܪܥܐ. — Aeth.: ከመ፡ ምድር፡ በድው፡ ጸምአትከ፡ (wie Ödland dürstet nach dir) Arab.[Rom]: ظميت اليك --- كالارض العطشانة (dürstet nach dir wie die verschmachtende Erde) stellen eine Kombination von 𝔖- und 𝔊-Text dar.

Die Übereinstimmung von Arm. 𝔖 ist eine mehr als formale, weil 𝔖 offenbar עיפה nicht als Adjektiv sondern als III. Person Fem. eines Perfekts gefaßt hat.

149, 6 αἱ ὑψώσεις τοῦ θεοῦ (רוממות אל, *exaltationes Dei*)] *բարձր արասցեն զԱստուած* (hoch werden sie machen Gott) = ܢܪܘܡܘܢ ܠܐܠܗܐ (erheben werden sie Gott) = Aeth. Arab.[Rom.]

Man mag selbst hier vielleicht nicht allen einzelnen Stellen die gleiche Beweiskraft beimessen. In seiner Gesamtheit läßt das vorgeführte Material an der Tatsache eines Abhängigkeitsverhältnisses von Arm. gegenüber 𝔖 unstreitig keinen Zweifel mehr zu. Dabei ist eine Beobachtung nicht zu unterdrücken. Die materiellen Übereinstimmungen mit 𝔖 sind keineswegs gleichmäßig über den ganzen Text von Arm. verteilt. Sie drängen sich vielmehr hin und wieder auffällig dicht. Nimmt man etwa noch die angeführten Beispiele charakteristischer formaler Berührungen hinzu, so verstärkt sich noch dieser Eindruck eines gelegentlichen haufenweisen Beisammenstehens der 𝔖-Lesarten. Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkte den 5, 7—10, 21, 2 und 19 ff., 23, 1, 26, 9 ff., 34, 17 ff., 40, 9—14, 49, 11—21, 64, 9 ff., 67, 23 ff., 88, 3—16, 93, 1, 102, 11 f., 103, 19—35, 105, 29 f. sich bietenden Stoff. Auch ohne erst die Gegenprobe darauf gemacht zu haben, wie viele oder vielmehr wie wenige von 𝔖 abweichende 𝔊-Lesarten in den betreffenden Partien Arm. aufweist, wird man sagen können, daß an

ihnen nicht mehr bloße Einzelberührungen mit 𝔖 vorliegen, sondern 𝔖 sich als die wesentliche Grundlage des textlichen Allgemeinbildes von Arm. erweist.

5. Wiedergabe von 𝔖-Varianten; Mißverständnisse des Textes. — Erhöhte Bedeutung kommt zwei besonderen Gruppen von Erscheinungen zu, auf die hier noch kurz eingegangen werden muß.

Noch einleuchtender als sonst würde zunächst der Zusammenhang mit 𝔖 da sein, wo sich sogar eine bestimmte hsliche Variante des 𝔖-Textes als Grundlage von Arm. erkennen ließe. Ich vermag indessen an der Hand des Barnes'schen Apparats nur zwei derartige Stellen nachzuweisen:

35, 7 ὡσεὶ ὄρη θεοῦ (כהררי־אל, *sicut montes Dei*)] որպէս լերինք Աստուած (wie Berge, Gott) = ܐܝܟ ܛܘ̈ܪܐ ܐܠܗܐ, wie die Barnes'schen 𝔖-Hss. ABDEGHQ, Arab.[Qoz.] und Bar 'Eḇrâjâ in der „Scheune der Geheimnisse" als seinen eigenen Text bieten.

Ein vereinzeltes: *sicut montes, Domine* von Lat.[Cassiod.] ist natürlich weit davon entfernt eine mit der 𝔖-Varianten zusammenfallende 𝔊-Variante glaubhaft zu machen, die als Grundlage von Arm. in Betracht käme.

73, 12 εἰργάσατο (פעל, *operatus est*)] որ արարեր (welchen du gemacht hast) = ܕܥܒܕܬ, was die Barnes'sche Hs. T (*Brit. Mus. Add. 14672* des 13./14. Jh.s) von zweiter Hand bietet statt des in 𝔖 herrschenden ܕܥܒܕ (welcher gemacht hat).

Dagegen dürften in einigen weiteren Fällen sonst vorläufig nicht bezeugte 𝔖-Varianten in Arm. durchblicken. Hierher gehören einmal vier Stellen, an denen eine sonst nicht erklärbare singularische Wiedergabe eines Plurals begreiflich wird, sobald man als Vorlage einen 𝔖-Text unterstellt, in welchem die Pluralpunkte über dem betreffenden Worte fehlten, und von denen wenigstens drei auch abgesehen davon unzweideutig den Einfluß von 𝔖 verraten:

29, 2 τοὺς ἐχθρούς μου (איבי, *inimicos meos*)] զթշնամին իմ (meinen Feind). — 𝔖: ܠܒܥܠܕܒ̈ܒܝ (meine Feinde).

30, 7 ματαιότητας διὰ κενῆς (חבלי־שוא, *vanitates supervacue*)] զերկիւղ սնոտի (vergebliche Furcht). — 𝔖: ܕ̈ܚܠܬܐ ܣܪ̈ܝܩܬܐ (eitle Befürchtungen).

Eine Variante զերկիւղ ի սնոտիս (Furcht vergebens) beruht auf Ausgleichung mit 𝔊, ohne die Spur der Abhängigkeit von 𝔖 verwischt zu haben.

104, 30 ἐξῆρψεν ἡ γῆ αὐτῶν βατράχους (שרץ ארצם צפרדעים, *Edidit terra eorum ranas*)] եռաց յերկրի նոցա գորտ (Es sprudelte in der Erde derselben der Frosch). — 𝔖: ܐܪܚܫ ܒܐܪܥܗܘܢ ܐܩܘܪ̈ܕܥܐ (Er ließ kriechen in ihrer Erde Frösche).

Der Zusammenhang mit 𝔖 wird durch die dem griechischen (und hebräischen) Subjekt entsprechende adverbiale Bestimmung des Orts sicher gestellt. Das von ihm ohne Pluralpunkte gelesene letzte Wort verleitete den armenischen Übersetzer es als

Subjekt mit dem Verbum zu verbinden, dessen jedenfalls auf irgendeinem Mißverständnis beruhende Wiedergabe durch ihn allerdings rätselhaft bleibt.

118, 171 ὕμνον (תהלה, *hymnum*)] զօրհնութիւն քո (deine Benediktion) = Aeth.: ስብሐቲከ (dein Lob). — 𝔖: ܬܫܒ̈ܚܬܟ (deine Lobgesänge).

Theoretisch möglich wäre immerhin auch, daß zufällig Aeth. Arm. unabhängig von einander die nämliche Mischung von 𝔖- und 𝔊-Text aufwiesen. Aber sollte es sich, was bei Aeth. der Fall sein müßte, dabei um eine Korrektur nach 𝔖 handeln, so würde schwer abzusehen sein, warum diese vor dem Numerus der 𝔊-Überlieferung Halt gemacht hätte. Umgekehrt würde eine nach 𝔊 korrigierende Hand doch wohl noch weit eher das überschüssige Pronominalelement beseitigt, als just nur den Numerus verändert haben. So ist denn gewiß die gleichmäßige Abhängigkeit der beiden Versionen von der nämlichen 𝔖-Variante das weitaus Wahrscheinlichere.

In einem fünften Falle muß für $𝔖^{\mathrm{Arm.}}$ neben demjenigen der Pluralpunkte auch noch der Wegfall des diakritischen Einzelpunktes angenommen werden, der das feminine vom maskulinen Pronominalsuffix der III. Person Singularis unterscheidet:

47, 4 ἐν τοῖς βάρεσιν αὐτῆς (בארמנותיה, *in domibus eius*)] ի տաճարի իւրում (in seinem Tempel). — 𝔖: ܒܗܝܟ̈ܠܝܗ̇ (in ihren Palästen), wofür in $𝔖^{\mathrm{Arm.}}$ gestanden haben muß: ܒܗܝܟܠܝܗ (in seinem Palast).

Eine Variante im Buchstabentext selbst scheint $𝔖^{\mathrm{Arm.}}$ an einem weiteren halben Dutzend von Stellen aufgewiesen zu haben, von denen genau die Hälfte in Arm. wiederum von vornherein Abhängigkeit von 𝔖 verraten.

5, 4 παραστήσομαί σοι καὶ ἐπόψομαι (אערך־לך ואצפה, *adstabo tibi et videbo*)] պատրաստ եղէց յանդիման լինել առ քեզ (ich werde bereit sein, sichtbar zu werden vor dir). — 𝔖: ܐܬܛܝܒ ܘܐܬܚܙܐ ܠܟ (ich werde mich bereiten und werde gesehen werden von dir), wofür $𝔖^{\mathrm{Arm.}}$ geboten haben dürfte: ܐܬܛܝܒ ܕܐܬܚܙܐ ܠܟ (ich werde mich <dazu> bereiten, daß ich gesehen werde von dir).

25, 1 ἐλπίζων οὐ μὴ σαλευθῶ (בטחתי לא אמעד, *sperans non infirmabor*)] յուսացայ զի մի ամաչեցից (ich habe gehofft, daß ich nicht werde zuschanden werden). — 𝔖: ܣܒܪܬ ܠܐ ܐܙܘܥ (ich habe gehofft; ich werde nicht wanken), wofür als $𝔖^{\mathrm{Arm.}}$-Lesart anzusetzen wäre: ܣܒܪܬ ܕܠܐ ܐܙܘܥ (ich habe gehofft, daß ich nicht wanken werde).

28, 3 Κύριος ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν (יהוה על־מים רבים, *Dominus super aquas multas*)] Տէր ինքն ի վերայ ջուրց բազմաց (der Herr selbst über vielen Wassern). — 𝔖: ܡܪܝܐ ܥܠ ܡܝ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ (der Herr über vielen Wassern), in $𝔖^{\mathrm{Arm.}}$ anscheinend mit Zusatz eines ܗܘ (er) hinter ܡܪܝܐ (der Herr), das, als Kopula eines Nominalsatzes (= ist) gedacht, vom armenischen Übersetzer im Sinne eines griechischen αὐτός verstanden worden wäre, den es auch haben kann.

39, 7 θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας (זבח ומנחה לא חפצת, *sacrificium et oblationem noluisti*)] ընդ զոհս եւ ընդ պատարագս ոչ հաճեցար (an Opfern und an Opfergaben nicht hast du Wohlgefallen gehabt). —

S: ܕܒܚܐ ܘܩܘܪܒܢܐ ܠܐ ܨܒܝܬ (Opfer und Opfergaben nicht hast du gewollt), wovon das letzte Wort in S^Arm. gelautet zu haben scheint: ܐܬܪܥܝܬ (hast du dir wohlgefallen lassen).

Zusammenhang mit S wird in jedem Falle durch den Plural der beiden Substantive erwiesen. Zur Verbalform vgl. 50, 21 wo հաճեսցիս (du wirst Wohlgefallen haben) für ܬܬܪܥܐ (du wirst dir wohlgefallen lassen) = 𝔊: εὐδοκήσεις steht.

49, 10 ἐν τοῖς ὄρεσιν (בהררי, *in montibus*)] լերանց (der Berge) = Arab.^Par. Rom.: الجبال. — S: ܕܒܛܘܪ̈ܐ (die auf den Bergen <sind>), wofür mit Ausfall des ܒ (auf) in S^Arm. gestanden haben wird: ܕܛܘܪ̈ܐ (der Berge).

61, 11 μὴ προστίθεσθε καρδίαν (אל תשיתו לב, *nolite apponere cor*)] մի յօժարեսցին սիրտք ձեր (nicht mögen sich erheitern eure Herzen). — S: ܠܐ ܢܚܕܐ ܒܗ ܠܒܟܘܢ (nicht möge sich freuen an ihm euer Herz), wovon in S^Arm. das ܒܗ (an ihm) gefehlt zu haben scheint.

Zweimal, 28, 3 und 104, 30, könnte die hier dem Befunde von Arm. gegebene Erklärung dem Bedenken begegnen, daß die Annahme einer verschollenen S-Variante durch die zweite eines vom armenischen Übersetzer begangenen Mißverständnisses allzustark belastet erscheine. Doch sind ähnliche Mißverständnisse mindestens noch an vier weiteren Stellen mit vollster Sicherheit zu beobachten:

118, 61 ἁμαρτωλῶν (רשעים, *peccatorum*) մեղաց (der Sünden) = ܕܚܛܝ̈ܐ, was vom Übersetzer als ܕܚܛܝ̈ܐ (der Frevelhaften) statt als ܕܚܛܗ̈ܐ (der Frevel) gelesen wurde.

118, 78 ὅτι (כי, *quia*) որ (welche) = ܕ, was vom Übersetzer als Relativpronomen (die) statt als Konjunktion (daß) gefaßt wurde.

132, 2 τὸ καταβαῖνον (שירד, *quod descendit*)] զի իջանէ (weil es herabsteigt) = ܕܢܚܬ (das herabsteigt) mit demselben Mißverständnis des ܕ.

136, 9 ὃς κρατήσει καὶ ἐδαφιεῖ τὰ νήπιά σου πρὸς τὴν πέτραν (שיאחז ונפץ את־עלליך אל־סלע, *qui tenebit et allidet, parvulos tuos ad petram*)] որ կալաւ զմանկունս քո եւ եհար զքարի (welcher ergriffen hat deine Kinder und geschlagen hat den Fels) = ܡܢ ܕܐܚܕ ܠܥܘܠܝܟ ܘܢܢܩܫ ܠܟܐܦܐ (jeder der ergreifen wird deine Kinder und <sie> schlagen wird an den Fels) mit fälschlicher Auffassung des als eigentliche Präposition zu fassenden ܠ als Nota Accusativi.

Als Zeugnisse des tatsächlichen Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem Arm. gegenüber S steht, haben gerade diese Stellen noch einmal sehr hohen Wert, weil zu der in Arm. niedergelegten Auffassung eben schlechterdings nur von S, nicht auch von 𝔊 aus zu gelangen war.

6. Doppellesarten; Mischtexte. — Es ist nunmehr an der Zeit, auch der Frage näher zu treten, wie das zwischen Arm.S bestehende Verhältnis zu erklären sei. Am nächsten läge vielleicht, die auch durch die Worte Bar ʿEβrâjâs wenigstens nicht ausgeschlossene

Annahme, daß schon bei der ursprünglichen Übersetzung des Psalters ins Armenische neben einem griechischen Texte die Pešittâ zu Rate gezogen worden sei, um sich mit ihrer Hilfe das Verständnis des ersteren zu erleichtern. Gegen sie spricht aber entscheidend die Tatsache, daß schon der so ungenügende Apparat Zohrabs an einigen wenigen Stellen das Konkurrieren einer auf 𝔖 und einer auf 𝔊 beruhenden Arm.-Variante beobachten läßt.

Eine solche Doppellesart liegt in der hs.lichen Überlieferung zunächst gerade an derjenigen Stelle vor, an welche Bar ʿEβrâjâ seine Bemerkung anknüpfte:

15, 2 εἶ σύ] + եւ բարիք իմ չեն քեզ ինչ պիտոյ (und meine Güter nicht sind dir etwas Notwendiges) = 𝔊$^{\text{Vg. Ab. (Oä)}}$: ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις (טובתי בל עליך, *quoniam bonorum meorum non eges*), neben: եւ բարիք իմ ինձ ի քէն են (und meine Güter mir von dir sind) = 𝔖: ܘܛܒܬܝ ܡܢ ܠܘܬܟ ܗܝ (und mein Gutes ist von dir).

Dazu kommen:

46, 8 սաղմոս ասացէք նմա օրհնութեամբ (Psalm saget ihm mit Benediktion) = 𝔖: ܙܡܪܘ ܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ (psallieret ihm Lob), neben: սաղմոս ասացէք նմա իմաստութեամբ (psallieret ihm mit Verständnis) = 𝔊: ψάλατε συνετῶς (זמרו משכיל, *psallite sapienter*) mit Einfügung des aus 𝔖 stammenden Dativs.

88, 18 զօրութեանց մերոց (unserer Kräfte) = 𝔖: ܕܚܝܠܢ (unserer Stärke) neben: զօրութեանց նոցա (der Kräfte desselben) = 𝔊: τῆς δυνάμεως αὐτῶν (עזמו, *virtutis eorum*).

Wäre die Mischung von 𝔖- und 𝔊-Elementen eine schlechthin ursprüngliche Erscheinung, so könnten natürlich derartige Parallelformen einer Stelle in der Überlieferung nicht auftreten. Sie lassen eine Erklärung nur in einer doppelten anderen Richtung zu. Entweder 1) haben von Hause aus zwei verschiedene armenische Psalterübersetzungen, die eine nach 𝔖, die andere nach 𝔊, existiert und Arm. in seiner endgiltigen Gestalt ist das Ergebnis einer Verschmelzung der beiden Texte, oder aber 2) eine einzige sei es aus 𝔊, sei es aus 𝔖 geflossene ältere Gestalt des armenischen Psalters wurde später nach 𝔖 bezw. 𝔊 überarbeitet, die das Ergebnis dieser Überarbeitung darstellende Endgestalt von Arm. ist also eine wesenhaft mit Gall. vergleichbare Größe. Schon in dem ersteren, gewiß von vornherein wenig glaubhaften Falle müßte nun aber weiterhin gefragt werden, welche der beiden Übersetzungen als die ältere, welche als die jüngere, welche als die eigentlich maßgeblich gewordene zu gelten, welche den Zettel und welche den Einschlag für das Gewebe des heutigen Textes geliefert hatte. In dem weitaus wahrscheinlicheren zweiten Falle gilt es vollends, darüber Klarheit zu gewinnen, ob wirklich, wie es die Worte Bar ʿEβrâjâs anzudeuten schienen, eine aus 𝔊 stammende ältere Über-

setzung nach 𝔖 oder nicht umgekehrt eine aus 𝔖 stammende nach 𝔊 korrigiert wurde.

Für letzteres sprechen, wie sofort zu bemerken war, die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sich die Schöpfung der armenischen Bibel vollzog, die Verhältnisse einer Übergangsepoche von einer Gebundenheit des armenischen Christentums an syrische Sprache, Liturgie und Disziplin zu einem in Sprache und Eigenart echt nationalen Kirchentum unter maßgeblichem griechischen Einfluß. Es spricht ferner dafür das nestweise Auftreten von 𝔖-Lesarten, das sich weit ungezwungener aus dem stellenweise besonders starken Erhaltengebliebensein einer auf 𝔖 beruhenden Unterschicht des Textes als aus einer gelegentlichen intensiveren Heranziehung von 𝔖 zur Korrektur einer auf 𝔊 beruhenden begreifen läßt.

Vor allem weist aber in diese Richtung eine letzte Gruppe bemerkenswerter Lesarten von Arm., die durch seine Mischtexte aus Elementen von 𝔖 und 𝔊 gebildet wird. Hierher gehört streng genommen schon die zweite der beiden Varianten von 46, 8. Wo allerdings, wie in diesem Falle, der Zusammenhang mit 𝔖 nur in der Einfügung eines 𝔖-Überschusses in den Rahmen eines sonst nach 𝔊 gestalteten Textes zum Ausdruck kommt, müßte es an und für sich dahingestellt bleiben, ob derselbe als das stehen gebliebene Rudiment eines ehemals vielmehr ganz auf 𝔖 beruhenden Wortlautes der betreffenden Stelle oder als eine nachträgliche Einfügung in einen ursprünglich reinen 𝔊-Text zu bewerten sei. Nur als weitere Belege für den tatsächlichen starken Einfluß von 𝔖 auf Arm. kommen die folgenden Mischtexte in Betracht:

15, 11 ὁδοὺς ζωῆς (ארח חיים, *vias vitae*)] զճանապարհս քո կենաց (deine Wege des Lebens) mit dem pronominalen Element aus ܐܘܪܚܟ ܕܚܝܐ (deinen Weg des Lebens).

50, 14 πνεύματι ἡγεμονικῷ (רוח נדיבה, *spiritu principali*)] Հոգւով պետութեամբ քո (mit deinem herrschaftlichen Geiste) oder Հոգւով պետութեան քո (mit dem Geiste deiner Herrschaft) mit dem pronominalen Element aus ܪܘܚܟ ܡܫܒܚܬܐ (deinen glorreichen Geist).

76, 8 ἀπώσεται (יזנח, *proiiciet*)] մերժեսցէ զիս (wird verschmähen mich) mit dem Objektspronomen aus ܛܥܝܢܝ (hat vergessen mich).

84, 10 τοῦ κατασκηνῶσαι δόξαν (לשכן כבוד, *ut inhabitet gloria*)] բնակել փառաց նորա (auf daß wohne die Glorie desselben) = Aeth., mit dem pronominalen Element aus ܢܥܡܪ ܐܝܩܪܗ (wohnen wird seine Ehre).

118, 30 ἀληθείας (אמונה, *veritatis*)] ճշմարտութեան քո (deiner Wahrheit) = Aeth., mit dem pronominalen Element aus ܗܝܡܢܘܬܟ (deines Glaubens).

Daß in den beiden letzten Fällen Arm. mit Aeth. übereinkommt,

einem Texte, indem sich der — mindestens in der Hauptsache indirekte — Einfluß von 𝔖 auf eine aus 𝔊 stammende Grundschicht geltend gemacht hat, beweist allerdings nichts. Denn selbstverständlich kann vereinzelt einmal eine Beeinflussung eines 𝔊-Textes durch 𝔖 und eines 𝔖-Textes durch 𝔊 zufällig zum gleichen Endergebnis führen.

Nicht ohne weiteres eindeutig ist es auch, wenn zuweilen die Übersetzungen eines und desselben Urtextelements nach 𝔊 und 𝔖 friedlich neben einander stehen, so:

9, 8 μένει (ישׁב', *permanet*), 𝔖: ܩܐܡ (<ist be>ständig)] կայ եւ մնայ (<be>steht und bleibt).

34, 12 ἀτεκνίαν τῇ ψυχῇ μου (שׁכול לנפשׁי, *sterilitatem animae meae*), ܘܐܘܒܕܘܗ̇ ܢܦܫܝ ܡܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ (und sie richteten meine Seele zugrund von den Menschenkindern <hinweg>] անժառանգել զանձն իմ խորհեցան յորդւոց ի մարդկանէ (ohne Erbe zu machen gedachten sie meine Seele von den Menschenkindern <hinweg>).

143, 15 ᾧ ταῦτά ἐστιν (שׁככה לו, *cui haec sunt*), 𝔖: ܕܗܟܢܐ ܐܝܬ ܠܗ (dem so ist)] որոց այս այսպէս է (denen dies so ist).

Denn naturgemäß ließe sich kaum entscheiden, welche der beiden Übersetzungen die nachträglich hinzugefügte ist.

Schon anders ist es zu beurteilen, wenn hin und wieder mitten in einem im Gegensatz zu 𝔖 sonst 𝔊 wiedergebenden Textgefüge etwas so Geringfügiges wie eine bloße Numerusabweichung von 𝔊 sich kaum anders als durch den Einfluß von 𝔖 erklären läßt. Stellen dieser Art sind:

23, 2 ἐπὶ θαλασσῶν (על־מי', *super flumina*)] ի վերայ ծովու (über dem Meere) mit dem Singular von ܒܝܡܐ (im Meere).

50, 18 ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν (כי לא תחפץ זבח, *quoniam si voluisses sacrificium* = Rom.)] Թէ կամեցեալ էիր պատարագս (wenn du gewollt hättest Opfergaben) mit dem auch 𝔐 und also 𝔊$^{Hex.}$ fremden Plural aus: ܡܛܠ ܕܠܐ ܨܒܝܬ ܕܒ̈ܚܐ (weil du nicht gewollt hast Opfergaben).

83, 4 τὰ θυσιαστήριά σου (את־מזבחותיך, *altaria tua*)] սեղան քո (deinen Altar) mit dem Singular aus ܠܘܬ ܓܢܒ ܡܕܒܚܟ (an der Seite deines Altars).

Man darf mit aller Bestimmtheit behaupten, daß kein Revisor eines Übersetzungstextes, dessen scharfes Auge sich an der Kleinigkeit eines Numerusunterschieds gestoßen hätte, hart daneben Dinge wie die an unseren Stellen Arm.𝔊 gegen 𝔖 gemeinsamen Elemente würde stehen gelassen haben, wenn sie der Grundlage seiner Revisionsarbeit widersprachen. Ein so peinlicher Revisor würde überhaupt kaum irgendeine Spur desjenigen Textbildes übrig gelassen haben, auf dessen Beseitigung zu Gunsten eines anderen seine Tätigkeit abzielte. Von einer derartigen Folgerichtigkeit ist nun aber Arm. in jedem Falle weit entfernt.

Lassen sich so bereits seine versprengten Übereinstimmungen mit 𝔖 in ganz nebensächlichen Dingen nur als Überbleibsel einer älteren Unterschicht des Textes deuten, denen gerade ihre Belanglosigkeit zum Schutz diente, so leuchtet die Ursprünglichkeit der 𝔖- und der Korrekturcharakter der 𝔊-Schicht vollends dort überzeugend ein, wo bei Textmischung schon von weitem das 𝔊-Element den Eindruck eines äußerlich auf einen wesenhaften 𝔖-Text aufgesetzten Flickens macht. Meist ist es in solchen Fällen vor allem das schwer zu beseitigende syntaktische Gesamtgepräge der Stelle, was mit 𝔖 übereinstimmt, während in der Wortwahl irgendein leicht nachträglich einführbarer Anschluß an 𝔊 zu beobachten ist, so daß ein einzelnes Wort der älteren Textgestalt durch ein anderes 𝔊 entsprechendes verdrängt scheint. Seltener ist unter gleichen Umständen ein eigentlicher Zusatz nach 𝔊 wahrzunehmen. Ich verzeichne folgende Stellen:

11, 3 χείλη δόλια (שפת חלקות, *labia dolosa*)] շրթամբք նենգաւորօք (mit tückischen Lippen) = ܒܣܦܘܬܐ ܡܦܠܓܬܐ (mit trennenden Lippen) mit Änderung des Attributs nach 𝔊.

15, 11 τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος (נעמות בימינך נצח, *delectationes in dextera tua usque in finem*)] ի քաղցրութենէ վայելչութեան աջոյ քո մինչեւ ի սպառ (von der Süßigkeit der Schmuckheit deiner Rechten bis zum Ende) = ܘܡܢ ܒܣܝܡܘܬܐ ܕܙܟܘܬܐ ܕܝܡܝܢܟ (und von der Süßigkeit, des Sieges deiner Rechten) vermehrt um die Übersetzung des εἰς τέλος.

31, 5 τὴν ἀσέβειαν τῆς καρδίας μου (עון חטאתי, *impietatem peccati mei*)] զամենայն ամպարշտութիւնս մեղաց իմոց (alle Ruchlosigkeiten meiner Sünden) = ܟܠܗܘܢ ܚܛܗܝ̈ (alle meine Sünden) mit einer auf τὴν ἀσέβειαν zurückgehenden Erweiterung.

Die Annahme einer Abhängigkeit von Arm. vielmehr $𝔊^{Hex.}$ gegenüber würde sein „alle“ und seinen Plural unerklärt lassen, der wie gewöhnlich von dem regierten Genetiv auf das ihn regierende Substantiv übertragen ist.

39, 5 εἰς ματαιότητας καὶ μανίας ψευδεῖς (אל־רהבים ושטי כזב, *in vanitates et insanias falsas*)] ի նանրութիւն եւ ոչ ի մոլորութիւն սուտ (auf Eitelkeit und nicht auf vergeblichen Irrsinn) = ܠܣܪܝܩܘܬܐ ܐܦ ܠܐ ܠܡܡܠܠܐ ܕܕܓܠܐ (auf Eitelkeit, auch nicht auf trügerische Rede) mit Korrektur nach μανίας.

48, 10f. καὶ ζήσεται εἰς τέλος, ὅτι οὐκ ὄψεται καταφθοράν· ὅταν ἴδῃ (ויחי־עוד לנצח לא יראה השחת׃ כי יראה, *et vivet adhuc in finem. Non videbit interitum, quum viderit*)] եւ կեցցես մինչ ի սպառ, եւ ոչ տեսցես զապականութիւն. Յորժամ տեսցես (und du wirst leben bis am Ende und wirst nicht sehen das Verderben. Wann du siehst) = ܕܬܚܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. ܘܠܐ ܬܚܙܐ ܚܒܠܐ. ܟܕ ܚܙܐ (daß du lebest in Ewigkeit der Ewigkeiten, und nicht wirst du sehen Verderben. Indem du siehst), bezw.

ܘܬܚܐ (und du wirst leben), was die Barnes'schen Hss. KLNOTX m und Bar ʿEβrâjâ in der „Scheune der Geheimnisse" als seinen eigenen Text tatsächlich bieten, mit, Korrektur nach εἰς τέλος.

62, 6 καὶ χείλη ἀγαλλιάσεως αἰνέσει τὸ ὄνομά μου, Vg.: τὸ στόμα μου (שפתי רננות יהלל־פי, *labiis exsultationis laudabit os meum*)] շրթամբք ցնծութեան օրհնեսցէ զքեզ բերան իմ (mit Lippen des Frohlockens wird benedeien dich mein Mund) = ܒܣܦܘ̈ܬܐ ܕܫܘܒܚܐ ܢܫܒܚܟ ܦܘܡܝ (mit Lippen des Lobes wird loben dich mein Mund) mit Korrektur nach ἀγαλλιάσεως.

96, 2 δικαιοσύνη καὶ κρίμα κατόρθωσις τοῦ θρόνου αὐτοῦ (צדק ומשפט מכון כסאו, *iustitia et iudicium correctio sedis eius*)] յիրաւունս և յարդարութիւն ուղղեալ է աթոռ նորա (auf Recht und Gerechtigkeit gerade gemacht ist der Sitz desselben) = ܒܙܕܝܩܘܬܐ ܘܒܕܝܢܐ ܡܬܩܢ ܟܘܪܣܝܗ (auf Gerechtigkeit und Recht gegründet ist sein Sitz) mit Einfluß des κατόρθωσις auf den entsprechenden verbalen Ausdruck des Ｓ-Textes.

102, 16 οὐχ ὑπάρξει καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ (איננו ולא־יכירנו עוד מקומו, *et non subsistet, et non cognoscit amplius locum suum*)] ոչ է և ոչ ևս երևի տեղի նորա (nicht ist er und nicht mehr erscheint der Ort desselben) = ܠܝܬܘܗܝ ܐܦܠܐ ܡܬܝܕܥ ܕܘܟܬܗ (nicht ist er, auch nicht wird erkannt sein Ort) mit Einfügung der Übersetzung von ἔτι.

102, 22 ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δυναστείας αὐτοῦ (בכל מקמות ממשלתו, *in omni loco dominationis eius*)] ընդ ամենայն տեղիս է տէրութիւն նորա (an allen Orten ist die Herrschaft desselben) = ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ ܫܘܠܛܢܗ (auf der ganzen Erde <ist> seine Herrschaft) mit Korrektur nach τόπῳ.

118, 136 διεξόδους ὑδάτων κατέβησαν οἱ ὀφθαλμοί μου (פלגי־מים ירדו עיני, *exitus aquarum deduxerunt oculi mei*)] վտակք ջուրց իջին յաչաց իմոց (Bäche Wassers sind herabgestiegen aus meinen Augen) = ܐ̈ܦܩܐ ܕܡ̈ܝܐ ܐܬܘ ܡܢ ܥܝ̈ܢܝ (Bäche Wassers sind gekommen aus meinen Augen) mit Korrektur nach κατέβησαν.

150, 5 αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ (הללוהו בצלצלי־שמע הללוהו בצלצלי תרועה, *laudate eum in cymbalis bene sonantibus, laudate eum in cymbalis iubilationis*)] օրհնեցէք զնա ի բանս քաղցունս, օրհնեցէք զնա ի բարբառ լսելի, օրհնեցէք զնա ի ձայն գոհութեան (Benedeiet ihn in süßen Worten, benedeiet ihn in hörbarem Laut, benedeiet ihn in der Stimme der Danksagung)] = ܫܒܚܘܗܝ ܒܩ̈ܠܐ ܒܣ̈ܝܡܐ ܫܒܚܘܗܝ ܒܨܠܨܠܐ ܫܡܝܥܐ. ܫܒܚܘܗܝ ܒܩܠܐ ܘܒܩܥܬܐ (Lobet ihn mit süßen Saiten, lobet ihn mit zu Gehör gehenden Zymbeln, lobet ihn mit Stimme und Geschrei) mit Ｓ-Variante ܒܡ̈ܠܐ (mit Worten) für ܒܩ̈ܠܐ (mit Saiten) und Korrektur nach dem Genetiv ἀλαλαγμοῦ.

Trotz starker Freiheit der Wiedergabe lassen die Dreizahl der Glieder (statt der Zweizahl von 𝔊) und das Attribut „süß" im ersten keinen Zweifel daran zu, daß wesenhaft eine Wiedergabe von Ｓ vorliegt, während am Ende der Genetiv sich nur

aus 𝔊 erklären läßt. Eine Arm.-Variante: քաղցր, զօվեցէք (bringet) am Ende des ersten und Anfang des zweiten Gliedes ist in diesem Sinne belanglos.

Angesichts von Stellen mit einem derartigen Befunde wird die Schlußfolgerung unabweislich: Arm. ist das Ergebnis einer Überarbeitung, die eine ältere auf 𝔖 beruhende Gestalt des armenischen Psaltertextes unter dem Einfluß einer noch näher zu bestimmenden Form von 𝔊 erfahren hat. Diese Überarbeitung entbehrte aber, das muß hier nochmals nachdrücklich betont werden, jeder strengen Folgerichtigkeit oder, falls sie etwa folgerichtig unternommen worden sein sollte, so hat sie sich wenigstens nicht durchweg durchzusetzen vermocht. Alter 𝔖-Text ist jedenfalls in weitem Umfange im Gegensatz zu der 𝔊-Grundlage der Revisionsarbeit bestehen geblieben. Demgemäß wird überall, wo Arm.𝔖 übereinstimmen und eine von 𝔖 abweichende 𝔊-Variante existiert, mit der Möglichkeit gerechnet werden müssen, daß jene Variante auch in 𝔊^Arm. vorlag. Es ergibt sich also die praktische Regel, daß Arm. als Zeuge für 𝔊 nur soweit in Betracht kommt, als eine Übereinstimmung von Arm.𝔖 nicht statt hat, und zwar ist an dieser Regel im Hinblick auf die beobachteten Fälle von Textmischung in striktestem Sinne festzuhalten. Wir müssen in Arm. erfahrungsgemäß nicht nur auf reine 𝔖-Lesarten, sondern auch auf Mischungen von 𝔖- und 𝔊-Text gefaßt sein, deren Ergebnis gelegentlich auch wohl zufällig sich mit einer von 𝔊^Arm. verschiedenen 𝔊-Variante decken könnte. Von zwei sich gegenüberstehenden 𝔊-Varianten kann also nur dann die eine als für 𝔊^Arm. gesichert gelten, wenn entweder die andere geradezu mit 𝔖 zusammenfällt oder doch der Text von Arm. sich nicht auch aus einer Mischung von ihr mit 𝔖 erklären läßt.

(Fortsetzung folgt.)

Prof. A. Baumstark.

Zur Hagar-Legende. — Der koptische Bischof Michael von Dimjâṭ (vom Ende des 12. Jahrhunderts) führt die bei den Arabern und Ägyptern gebräuchliche circumcisio mulierum auf Hagar, die Mutter Ismaels, zurück (s. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert. Collect. Hieros. II.* Paderborn 1923 S. 171 u. 101f.). Ein noch älterer Zeuge für die auch bei den christlichen Orientalen angenommene Sage ist der Nestorianer ʿAbd al-Masîḥ ibn Isḥâq al-Kindî im 9. Jahrhundert, der selbst arabischer Abstammung war, oder wenigstens die unter seinem Namen gehende Apologie des Christentums (Arab. Ausgabe London 1880 S. 102; vgl. William Muir, *The Apology of al Kindy.* London 1911.

S. 91 A. 1). Nach seiner Darstellung hätte Sara eigenhändig die Operation an ihrer Magd aus Rache und zu deren Brandmarkung vorgenommen. Um nicht als Entehrte zu gelten, habe Hagar die in Frage stehende Sitte als ein angeblich von Abraham überkommenes Gebot bei ihrer Schwiegertochter und deren weiblichen Nachkommen eingeführt. Die Berichte entstammen wohl jüdischer oder muslimischer Anekdotenliteratur.

Die „Ṣâbier". — In meinem vorhin angeführten Buche (*Ein Reformversuch* usw.) S. 86—88 habe ich dargetan, daß Michael von Dimjâṭ und andere christliche Autoren die Bezeichnung „Ṣâbier" auf das Heidentum anwenden. Ein weiteres klares Zeugnis dafür, daß in der christlich-arabischen Literatur der Name Ṣâbier ganz allgemein im Sinne von Heiden gebraucht wird, bietet die Disputation des Mönches Georg vom Kloster des hl. Simeon Stylites, welche nach der handschriftlichen Überlieferung mit drei muslimischen Gelehrten i. J. 1107 n. Chr. stattgefunden haben soll (vgl. *Or. Christ. N. S.* VI [1916] S. 139). Darin werden die Religionen der Ṣâbier, der Juden, der Muslime und der Christen auf ihren inneren Wahrheitsgehalt geprüft und einander gegenübergestellt. Von den ersteren heißt es (*Cod. Vat. ar. 146* Bl. 36ª f. *Vat. ar. 504* Bl. 33ª f.): „Wir beginnen mit der Religion der Ṣâbier und ihrem Buche. Du findest (o Emîr) bei ihnen die äußerste Unwissenheit und Torheit, indem sie das Geschöpf anbeten und nicht den Schöpfer und das Schamlose und Abscheuliche verehren — das Schamlose wird nämlich bei ihnen gelobt —, und indem sie verworrene Gesetze und verschiedene Lehrmeinungen und kunterbunte Satzungen aufstellen und eine Vielheit von Göttern, die einander bekämpfen. Dieser obsiegt und jener wird besiegt. Du findest einen Gott, der den Himmel bewohnt, und einen Gott, der die Erde bewohnt, einen männlichen Gott und einen weiblichen Gott, einen großen Gott und einen kleinen Gott, einen Gott, der Zorn und Totschlag vorschreibt, und einen Gott, der den Ehebruch und die Unzucht gebietet, einen Gott, der in Liebesleidenschaft entbrennt, und einen anderen, der leidenschaftlich geliebt wird. Infolge ihres Irrtums und ihres Fernseins von Gott, infolge dieses sind ihre Augen verfinstert, und infolge der Finsternis, welche ihre Vernunft gefangen nimmt, infolge dieses nimmt sie der Teufel in Besitz und beherrscht sie."

Dr. G. Graf.

Marinianus von Rosapha. — Es gibt wohl nur wenige Bücher, die trotz ihres hohen Alters noch heute dem Theologen und Historiker so unentbehrlich sind wie Lequiens *Oriens Christianus.* In dieser unvergleichlich reichen Materialsammlung scheint der Stoff lückenlos

zusammengetragen zu sein, so daß den späteren Geschlechtern kaum mehr etwas anderes zu tun übrig blieb, als vereinzelte Nachträge aus neuveröffentlichten Quellen hinzuzufügen. Wer jedoch einmal L.s Angaben im Einzelnen nachprüft, wird bald bemerken, daß hier noch manches zu bessern und umzugestalten ist. Abgesehen davon, daß wir jetzt mit Hilfe des besser gesichteten Materials und der bequemeren Hilfsmittel, die uns zu Gebote stehen, vieles richtiger erkennen können als es 1740 möglich war, enthält doch der *Oriens Christianus* auch zahlreiche Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten,[1] die zwar den Wert des großartigen Werkes kaum zu beeinträchtigen vermögen, aber doch um so mehr der Verbesserung bedürfen, als es nur wenige Bücher gibt, die so häufig mit blindem Vertrauen ausgeschrieben werden wie dieses.

Eine notwendige Vorbedingung für eine verbesserte Neuausgabe des Werkes ist eine kritische Bearbeitung der Bistümerlisten der einzelnen Patriarchate, für die besonders H. Gelzer viel wertvolles Material gesammelt hat. Für das antiochenische Patriarchat sind diese Vorarbeiten zu einem gewissen Abschluß gelangt; die geschickte Rekonstruktion der Notitia Antiochena von 570 n. Chr. durch Vailhé hat sich jetzt durch die Auffindung einer syrischen Ausgabe der Originalnotitia in der Hauptsache als richtig erwiesen.[2] Erst wenn diese Grundlage geschaffen ist, wird man mit Erfolg daran gehen, die Bischöfe der einzelnen Bistümer zusammenzustellen, und wird dabei oft zu neuen und überraschenden Resultaten gelangen. Im folgenden soll an einem Beispiel gezeigt werden, daß selbst das Material, das schon zu Lequiens Zeiten vollständig bekannt war, noch keineswegs erschöpfend bearbeitet ist.

Lequien führt II 951 f. folgende Bischöfe der *Ecclesia Sergiopolis* an:

1. *** (um 434).
2. Candidus (540).
3. Abraamius (553).

[1] Beispiele: Lequien II 797 f. werden als Bischöfe von Gabala, das obendrein mit Gabula zusammengeworfen ist, fälschlich im J. 381 Eusebios statt Domninos, im J. 451 in der Überschrift Petros (!), im Text Uranios (!) statt Polykarpos (Mansi VII 153) genannt; p. 865 wird Chilon von Konstanteia in Arabien als Teilnehmer des Nicaenums statt des Konzils von Kpel (381) bezeichnet; p. 1030 heißt der Bischof von Irenopolis in Isaurien (codd. Hermopolis, Hieronopolis) im J. 458 Paulus statt Julianus (Mansi VII 563); p. 849 wird Eusebius Abidae (Abydenus; im J. 458) statt Jabruda, wo er bereits 451 bezeugt ist (p. 845), einem ganz unbekannten Bistum Abida zugewiesen; p. 979 wird der Bischof von 451 Ὀλύμπιος Θεοδοσιουπόλεως zwar richtig bei dem osrhoënischen Rhesaina genannt, zum Namen des Bistums aber fälschlich τῆς μεγάλης Ἀρμενίας hinzugesetzt: im armenischen Theodosiupolis (j. Erzerūm) war damals vielmehr Μανασσῆς Bischof (Mansi VII 160 B, vgl. auch 441 B, wo aber nur ein Theodosiupolis genannt ist und der griech. Text Μανασσῆς, der lat. jedoch Olympius als Bischof anführt).

[2] Vgl. meine *Studien zur Not. Ant.*, *Byzant. Ztschr.* XXV [1925], 60—88.

Nun ist aber der Name Sergiupolis erst späteren Ursprungs; um 434 führte die Stadt nur ihren orientalischen Namen Rasapha (vgl. den Brief Alexanders von Hierapolis bei Ed. Schwartz, *Acta Conc. Oecum.* I vol. IV 171 28; griech. Ῥησάφα, arab. ar-Ruṣāfa). Daher hat Gelzer (zu Georg. Cypr. 883) ihr mit Recht auch den Teilnehmer des antiochenischen Konzils von 444[1] Μαριανὸς Ῥοσαφᾶς (Mansi VII 325 D) zugewiesen. In der lateinischen Version heißt er *Marinianus Jotapae*; der Name des Bistums ist zweifellos in Rosaphae zu verbessern und der Bischof bei Lequien II 1019 unter Jotape zu streichen. Der erste bei Lequien namenlos gebliebene Bischof der Wüstenstadt wurde um 434 von Joannes von Antiocheia gegen den Willen Alexanders von Hierapolis eingesetzt (*Acta Conc. Oec.* a. O. 163 36: *pervasit vero et martyrium sancti et boni victoris Sergii martyris, quod sub Hierapolitana erat ecclesia, et noviter illic contra morem ordinavit episcopum*). Nun erwähnt aber das Synodicon Casinense (157 10. 160 42 ed. Schwartz) einen Bischof Marinianus, der gegen die Bestimmungen der nikänischen Kanones nicht vom Metropoliten seiner Provinz geweiht worden war. Man hat ihn bisher stets ohne Grund für den Nachfolger des Aquilinus von Barbalissos angesehen (Baluze bei Lequien a. O.; Mansi V 908 Anm. b); er ist aber ohne Zweifel mit dem eben erwähnten Bischof von Rosapha gleichzusetzen, hat also diese Würde 434 und 444 bekleidet.

Gleich hinter der Ecclesia Sergiopolis finden wir bei Lequien a. O. die von Marianupolis, deren Bischof Cosmas sich unter den Subskribenten von 451 findet. Freilich ist seine Unterschrift nicht sicher bezeugt, wie schon E. Kuhn (*Städt. u. bürgerl. Verfass. d. Röm. Reichs* II 324) erkannt hat. Denn die beiden griechischen Subskriptionslisten des Chalcedonense weichen gerade an dieser Stelle voneinander ab. In beiden unterschreibt Stephanos von Hierapolis für mehrere seiner Suffragane und zwar nach Mansi VII 169 ὑπὲρ Οὐρανίου πόλεως Σούρων, Μαρᾶ πόλεως Ὠρίμων, Δαυὶδ πόλεως Εὐρώπου, Κοσμᾶ πόλεως Μαριανουπόλεως, nach Mansi VII 429 aber ὑπὲρ Οὐρανίου, Μάρα, Δαυὶδ, Κοσμᾶ, Μαριανοῦ (lat. Marino). Ein Vergleich zeigt, daß auch p. 169, wo die Namen der πόλεις offenbar erst später ergänzt sind, am Schluß vielmehr zu lesen ist: Κοσμᾶ πόλεως ...., Μαριανοῦ πόλεως ...., daß also hier zwei Städtenamen fehlen. Überdies wird an dieser Stelle auch zu Marianupolis angemerkt, der cod. Paris. habe nur „*Marianus*" und „*in antiquis exemplaribus Divion. et Corb.*" seien die Worte „*Rossa Fassy*", im Paris. „*Rosa Fasa*" hinzugefügt. Wir erkennen jetzt sofort, daß es sich wiederum um unseren Bischof von

[1] Zur Datierung vgl. K. Günther, *Theodoret von Cyrus, Progr.* Aschaffenburg 1913, 10.

Rosapha handelt und daher zu lesen ist: Κοσμᾶ πόλεως . . . ., Μαριανοῦ πόλεως Ῥοσαφᾶς.

Das Bistum Μαριανοόπολις ist damit aus der Welt geschafft, während der Bischof Μαριανός oder Marinianus[1] von Rosapha nunmehr außer in den Jahren 434 und 444 noch 451 bezeugt ist. Bei Barbalissos haben wir ihn als Bischof gestrichen; dafür müssen wir diesem Bistum jenen Κοσμᾶς von 451 zuweisen, da Barbalissos von den 12 Bistümern, die damals unter Hierapolis standen, das einzige ist, für das bisher kein Bischof als Teilnehmer am Chalcedonense namhaft gemacht werden konnte.[2] Dr. E. Honigmann.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Sinaitische Bibelfragmente. — Im Jahre 1919 überließ mir der inzwischen verstorbene H. Dr. Grote (Leutkirch) eine Zeitlang zur Bestimmung sechs Hss.-Fragmente, welche er in früheren Jahren in Kairo erworben hatte. Fünf davon erwiesen sich als Stücke jener ältesten Art der christlich-arabischen Übersetzungsliteratur, welche im Mâr-Sâbâ-Kloster und im St. Katharinen-Kloster vom Sinai heimisch war und besonders durch Veröffentlichungen in den *Studia Sinaitica* bekannt geworden ist. Über den jetzigen Verbleib der Mehrzahl dieser Fragmente ist mir nichts bekannt; zwei davon (nichtbiblische) sind inzwischen in die Bayerische Staatsbibliothek in München gekommen. Da mir seinerzeit H. Dr. Grote erlaubte, von ihnen im Or. Chr. Kenntnis zu geben, soll dieses hiemit für die biblischen Bruchstücke seiner Sammlung nachgeholt werden.

1. Der Rest eines mit dem Messer zerschnittenen Codex samt dem dazugehörigen Einbanddeckel aus Holz mit gepreßtem Lederüberzug. 52 Perg.-Blr. und dazu 6 lose Blr. der gleichen Hs. 17 × 12½, bezw. 13 cm. Text ca. 13 × 10 cm. 19 u. 18 Zln. Schrift: 10. Jahrh., sehr gleichmäßig. Überschriften und Schlußformeln der Teile sind rot. — Inhalt: Rest eines N. T. 1) (Auf den losen Blrn.) Act. 5, 32 (على هذا الكلام وروح القدس) bis 8, 32 (ومثل الخروف). 2) Act. 13, 3 (بنفيلية. وان يحنا فارقهم) bis Schluß: Bl. 7^a—36^b. 3) Jac. Bl. 37^a—41^b. 4) 1 Petr. Bl. 42^a—47^b. 5) 2 Petr. Bl. 47^b—51^a. 6) 1 Jo. Bl. 51^a—56^b. 7) 2 Jo. Bl. 56^b—57^a. 8) 3 Jo. Bl. 57^b—58^a. 9) Jud. Bl. 58^a—59^b.

---

[1] Welche Form den Vorzug verdient, ist fraglich; vielleicht das seltenere Marinianos. Vgl. auch Mansi VII 429 D Μαρινιανὸς (lat. Marianus) ἐπίσκ. Συννάδων.

[2] Selbständig subskribierten Πατρίκιος ἐπ. Νεοκαισαρείας (Mansi VII 141 A, vgl. auch *Acta Sanct. Novemb.*, *Propyl.* p. 541 40), ferner (Mansi VII 146 D) Θεοδώρητος ἐπ. Κύρου, Ῥουφῖνος ἐπ. Σαμοσατέων, Ἰωάννης ἐπ. Γερμανικείας, Τιμόθεος ἐπ. Δολίχης, Εὐόλκιος ἐπ. Ζεύγματος und Ἀθανάσιος ἐπ. Πέρρης.

Eine Kapiteleinteilung fehlt; nur vor Act. 5, 34 steht das Rubrum: قراءة في حد الجديد „Lesung am neuen Sonntag". Die Übersetzung ist verschieden von dem Text der in *Studia Sinaitica* VII veröffentlichten Acta und katholischen Briefe, beruht aber auf dem Griechischen, wie u. a. die unveränderte Übernahme der Eigennamen mit ihren Deklinationsformen beweist, z. B. Act. 6, 5 وبرخرون καὶ Πρόχορον. 6, 9 من قيلقياس ἀπὸ Κιλικίας. 8, 27 خصى من عظما قنداقس εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης.

2. Eine Lage mit 8 Perg. Blrn. 18 × 12 cm. Text 14 × 9 cm. 21 Zln. — Das Fragment gehörte einmal zu Cod. Sin. ar. 154, von welchem Marg. Dunlop Gibson in *Stud. Sin.* VII (1899) den Teil veröffentlichte, den sie im Sinaikloster zu Gesicht bekam, und umfaßt jene 6 Blätter mit Act. 7, 49b—9, 29, welche ihr zu ihrer Ausgabe fehlten, dazu merkwürdiger Weise auch noch das diese 6 Blr. umschließende Doppelblatt 1 u. 8 mit Act. 7, 27—7, 49a und 9,30—9,40, womit die Ausgabe Gibson's beginnt.

3. Fünf Lagen mit 40 Blrn. von starkem, steifem Pergament. 20 × 14½ cm. Text 16 × 10 cm. 21 Zln. — a) 34 Blr. dieses Fragmentes sind ein Stück des in Cod. Sin. ar. 155 fehlenden Teiles aus dem Corpus Paulinum, dessen ersten Teil Rom. — Eph. 2, 9) M. D. Gibson in *Stud. Sin.* II (1894) veröffentlicht hat, und bilden die genaue Fortsetzung des dort abgebrochenen Textes: [ليس من قبل الاعمال لكيما يفتخر احدا. Der Text reicht bis 2 Tim 2, 12a. — Die Lektionsvermerke (تقرا „wird gelesen") teilen den Text wie folgt: Eph. 2, 11—3, 13: am 2. Sonntag. 3, 14—21: am 10. S. 4, 1—6: am 5. Tag der κάλανδαι (القلند) 4, 7—24: an den Festen der Apostel. 4, 25—6, 24: am 7. Freitag der Fastenzeit. — Phil. 1, 1—2, 4 ohne Lektionsvermerk. 2, 5—4, 3: am 10. Sonntag. 4, 4—21: am 11. Sonntag. — Col. 1, 1—2, 7: am 12. S. 2, 8—4, 18 am 13. S. — 1 Thess. 1, 1—4, 11 ohne Lektionsvermerk. 4, 12—5, 28: über die Toten. — 2 Thess. ohne L. — Hebr. 1, 1—2, 10: am Tage des Fastens der Geburt (Christi). 2, 11—8, 18: am 13. Sonntag u. am großen Freitag. 9, 1—10: für die Entschlafung der Herrin Maria (مرتمريم) und jede Kirchweih (انقانيا ἐγκαίνια). 9, 11—10, 18: am 13. Sonntag und am großen Freitag. 10, 19—11, 31: ebenfalls am großen Freitag. 11, 32—40: beim Gedächtnis der Martyrer. 12, 1—13, 6: am Feste der vierzig Martyrer. 13, 7—25 (am Sonntag) des Lazarus und auch (an den Festen) für die Gerechten. — 1. Tim. 1, 1—14 ohne Lektionsvermerk. 1, 15—3, 13: am Gedächtnis des hl. Stephanus. 3, 14—6, 12: zur Konsekration der Kirche. 6, 13—21: wieder am großen Freitag.

b) 6 beigelegene Blätter des ehemaligen Handschriftenbandes (Sin. ar. 155) enthalten das Bruchstück einer theologischen Abhandlung mit biblischen Belegstellen und Väterzeugnissen für die Gottheit Christi.

Dieser Teil ist jetzt als Nr. 1071 dem arabischen Hss.-Bestand der Bayer. Staatsbibliothek in München einverleibt.

4. Ende des Jahres 1921 erhielt ich die photographische Kopie der letzten Seite einer arabischen Pergamenthandschrift, welche sich im Besitze eines Antiquitätenhändlers in Kairo befinden sollte und dem oben genannten H. Dr. Grote brieflich zum Kauf angeboten war. Was aus dem Handel geworden ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Das photographierte Blatt aber erwies sich gleichfalls als ein wertvoller Zeuge für die älteste christlich-arabische Literatur. Es enthält folgenden Text (die vielfach fehlenden diakritischen Punkte ergänze ich):

مع ارواحكم امين.
كملت هذه الرساله على يدى انيسيموس الخادم.

„mit euren Geistern. Amen. — Vollendet ist dieser Brief [scil. an Philemon] durch die Hände des Dieners Onêsîmôs“ (vgl. Phil. v. 10).

Nach einer dekorativen Zeile mit Punkten folgt die Inhaltsangabe des Codex:

تمت بعون الله رسايل بولس الرسول المختار
وهى اربعه اعشر والمجد والتسبحه والشكر
لربنا والاهنا يسوع المسيح
تثبيت الابسطلس
الرساله الاولى الى اهل روميه
الثانيه والثالثه الى اهل قرنتيه   الرابعه الى اهل غلاطيه
الخامسة الى اهل افصص   السادسه الى اهل فليبسيوس
السابعه الى اهل قولوساس
الثامنه والتاسعه [الى] اهل تسلونيقيه
العاشره الى العبرانيين   حد اعشر واثنعشر الى طيموثيوس
الثلثه اعشر لطيطس   اربعه اعشر لفليمن الاخ .

„Zu Ende sind mit Gottes Hilfe die Briefe des Paulus, des auserwählten Apostels, und es sind vierzehn (Briefe). Und Lob und Preis und Dank sei unserem Herrn und unserem Gott Jesus Christus. — Feststellung des Apostolos: Der 1. Brief an die Bewohner von Rom. Der 2. und 3. an die Bewohner von Korinth. Der 4. an die B. von Galatien. Der 5. an die B. von Epheṣoṣ. Der 6. an die B. von Philippi (Filîbusîûs). Der 7. an die B. von Kolossä (Qûlûsâs). Der 8. und 9. (an) die B. von Thessalonike. Der 10. an die Hebräer. 11 und 12 an Timotheos. Der 13. für Titus. 14 für den Bruder Philemon.“

Im unmittelbaren Anschluß die Subscriptio:

وكتب المسكين الحقير داويد العسقلانى فى بيت المقدس
هذا الابسطلس رحم الله من اقتنا ومن كتب وقرا ورحم على

الكاتب المسكين وجمعنا كلنا فى ملكوت السما امين
تم فى النصف من كانون الاخر سنه ست الاف واربعمايه وعشره لادم
(Die letzten zwei Zeilen sind in sehr flüchtiger Kursive geschrieben.)

„Und geschrieben hat der elende, arme Dâwîd von ʿAsḳalon in Jerusalem diesen Apostólos. Gott erbarme sich dessen, der (ihn) erwirbt und abschreibt und liest, und erbarme sich des elenden Schreibers und bringe uns alle im Himmelreich zusammen. Amen. — Vollendet in der Hälfte des zweiten Kânûn im Jahre 6410 des Adam" (= 15/16. Januar 902 n. Chr.).

Der hier mit seiner Heimat näher bestimmte Kopist David ist der gleiche wie der Schreiber des hagiographischen Pergamentpalimpsestes Cod. ar. vescr. Tischendorf. II, der die Leben der Heiligen vom Kloster Mâr Sâbâ überliefert (s. G. Graf, *Die christl. arab. Literatur*. F. i. B. 1905. S. 12f, dazu *Theolog. Quartalschr.* Tübingen 1913. S. 163). Die Identität erweist auf das deutlichste der vollkommen gleiche Ductus in beiden Hss. (Vgl. das Facsimile aus dem Leben des hl. Abramios in *al-Mašriq* 8, ٣٦٥—٣٥٨). Auch das beiderseitige Datum führt in die gleiche Zeit: dort ca. 890, hier 902.

Dr. G. Graf.

C) BESPRECHUNGEN.

Scrittori cristiani antichi (Roma, Libreria di Cultura 1921 ff.).

Das Empfinden, daß die Schriften der älteren christlichen Epoche zu wenig bekannt und der Geist jener großen Zeit der Gegenwart näher gebracht werden muß, ist zur Veranlassung für eine italienische Sammlung christlicher Texte geworden, die zeitlich bis zum 4. Jahrhundert, für orientalische Texte bis zum 6. reichen soll. Bei griechischen und lateinischen Schriftstellern will man Text und Übersetzung bieten, bei orientalischen nur letztere. Die Sammlung ist nicht nur für gelehrte Zwecke bestimmt; die handliche Form (etwa der Sammlung Kösel u. ä. entsprechend) sowie der geringe Preis dürften eine weitgehendere Verbreitung ermöglichen. Wer der eigentliche Leiter des Unternehmens ist, geht aus dem Prospekt nicht hervor; vielleicht E. Buonajuti? Zur Anzeige liegen mir folgende Heftchen vor:

1. **E. Buonajuti,** *Lettera a Diogneto. Testo, traduzione e note.* 1921, 59 S.

   Die Einleitung unterrichtet über die handschriftliche Überlieferung, Inhalt, Abfassungszeit, Stellung innerhalb der christlichen Literatur und gibt bibliographische Winke. Die deutsche Literatur ist sehr

reichlich verwertet. Text und Übersetzung sind von einigen Hinweisen auf die sonstige frühchristliche Literatur begleitet.

2. **Gius. Sola,** *La Passione di S. Perpetua e S. Felicita. Testo, introduzione, traduzione e note.*

3. **Giorgio Levi della Vida,** *Bardesane il dialogo delle leggi dei poesi. Introduzione, traduzione e note.* 1921. 51 S.
Der Herausgeber, der sich schon in mehreren Arbeiten mit Bardesanes beschäftigt hat, faßt in der Einleitung die Resultate kurz zusammen, verzeichnet die wichtigste Literatur und bringt dann eine Übersetzung nach dem Text der *Patrologia Syriaca* II; wo er auf Grund eigener oder fremder Konjekturen von der dort gegebenen lateinischen Übersetzung abweicht, wird dies in den Fußnoten bemerkt; auch einige sachliche Notizen sind beigefügt.

4. **E. Buonajuti,** *Frammenti gnostici.* 1923. 166 S.
Eine Einleitung in 32 Seiten gibt eine Einführung in das Gebiet des Gnostizismus und behandelt die gnostischen und die antignostischen Quellen sowie den Charakter dieser religionsphilosophischen Richtung. Die Literatur — fast ausschließlich deutsche — wird nach den beiden Gesichtspunkten: Quellenkritik und Forschungen über das Wesen des Gnostizismus angegeben. Die einzelnen Systeme: Basilides und Isidorus, Karpokrates und Epiphanes, Valentin, Herakleon, Ptolemäus, Theodotus werden in zusammenhängender, systematischer Darstellung unter Anführung von Textauszügen geboten. Ein Abschnitt über Gnostiker und Neuplatoniker, sowie die Übersetzung des Hymnus aus den Johannesakten bilden den Schluß. So wird im Rahmen eines verhältnismäßig kleinen Buches eine gute Übersicht über den Gnostizismus geboten.

5. **M. Monachesi,** *Il Pastore di Erma.* 1923. 142 S.
Über Überlieferung, Einheit und Probleme des „Hirten" wird in der Einleitung referiert, ohne daß Monachesi selbst Stellung dazu nimmt; ein Verzeichnis der wichtigsten Werke für ein weiteres Studium ist am Schluß beigefügt. Es wird nur eine Übersetzung geboten und nicht einmal vom ganzen Text; eine Anzahl Kapitel werden nur inhaltlich wiedergegeben.

6. **U. Faldati,** *S. Ireneo, Esposizione della predicazione apostolica.* 1923. 170 S.
Die vorliegende Übersetzung will den schwierigen Text möglichst wörtlich wiedergeben und hat, obgleich sie sich auf die Vorarbeiten stützt, selbständigen Wert. In Zweifelsfällen sind abweichende Wiedergaben von Stellen nach Mkertšean und S. Weber in den Noten mitgeteilt; der lateinischen sowie der deutschen Übersetzung Webers wird Anerkennung gezollt. Wo im Text Erweiterungen zum Zwecke des besseren Verständnisses notwendig waren, sind

sie in Klammer eingeschlossen; häufig begegnen in den Fußnoten Hinweise auf den Wortlaut des armenischen Textes, wenn eine andere Redeweise in der Übersetzung gewählt werden mußte. Eine Einleitung von 47 Seiten zeigt, daß der Übersetzer die aus Anlaß dieser neugefundenen Schrift aufgetauchten Fragen allseitig verfolgt hat. Das Büchlein dürfte trotz der entgegengesetzten Äußerung auf S. 47 auch für wissenschaftliche Zwecke gute Dienste leisten.

Prof. A. Rücker.

Gregorii Nysseni opera. Vol. I. Contra Eunomium libri ed. **Vernerus Jaeger.** *Pars prior, liber I et II.* Berolini, apud Weidmannos, 1921 (XII, 391 S. gr. 8°).

Über die Ausgaben der Werke Gregors von Nyssa waltete ein Unstern: die Vorarbeiten der Mauriner für eine Ausgabe, die die unzureichenden von Fronto Ducaeus und Morelli ersetzen sollte, wurden durch die Revolution vernichtet; die neuzeitlichen Forderungen entsprechende von Forbes (1855—61) ist über zwei Faszikel nicht hinausgekommen; Oehler (1865) brachte auch nur einen Band heraus. Darum mußte noch 1912 Bardenhewer in seiner *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (3. Bd. S. 193) schreiben: „. . Die Editorenarbeit, die Sicherstellung des Wortlauts, die Vorbedingung der Erhebung des Inhalts, ist in fast beispielloser Weise vernachlässigt oder hintangehalten worden. Eine Edition, welche auch nur den bescheidensten Ansprüchen genügt, liegt nicht vor." Durch den Entschluß U. von Wilamowitz-Moellendorfs, den Betrag der zu seinem 60. Geburtstag (1908) zur Verfügung gestellten Stiftung für die Ausgabe der Werke Gregors von N. zu verwenden, wird die bisherige Vernachlässigung endlich gut gemacht; es sollten zunächst die Werke *Contra Eunomium* in Angriff genommen werden, um aus diesen dann den Nachlaß des Arianers wieder herstellen zu können. Die Ausführung dieses Teiles des Planes hat W. Jäger übernommen; der mir hier vorliegende 1. Teil enthält noch nicht die Prolegomena, die dem 2. (inzwischen auch erschienenen) Bande vorbehalten sind. Die Aufgabe des Herausgebers besteht bei diesem Werke Gregors nicht nur darin, den Text in einer den heutigen Ansprüchen genügenden Weise nach den Handschriften herzustellen, sondern auch darin, die ursprüngliche Reihenfolge der Bücher zu rekonstruieren; hierfür konnte sich der Herausgeber auf die Vorarbeiten Diekamps (BZ. XVIII S. 10ff.) stützen. Das bisher als 2. bezeichnete Buch der Druckausgaben gehört nicht zur Verteidigungsschrift der Nysseners, ist vielmehr eine selbständige Sonderschrift, in der Gregor an einem von Eunomius dem Kaiser 383 vorgelegten Glaubensbekenntnis Kritik

übte und dabei einzelne Partien seiner etwas älteren Schrift *Contra Eunomium* wörtlich ausschrieb. Das 3. Buch erscheint bereits seit dem 7. Jahrhundert in 10 τόμοι geteilt und tritt als liber 3—**12**ᵃ in den Druckausgaben auf. Das ursprüngliche 2. Buch wurde mit der Zählung 13 oder 12ᵇ an den Schluß gestellt. In der neuen Ausgabe ist nun die richtige Reihenfolge wieder hergestellt; der vorliegende 1. Teil des 1. Bandes umfaßt Buch 1 und 2 (= 1 und 12ᵇ) mit einer vorausgeschickten Kapiteleinteilung, die wenigstens beim 1. Buche auf den Autor selbst zurückgeht, aber in dem Text vom Herausgeber nicht berücksichtigt ist. Dafür hat er eine Einteilung in kleine, fortlaufend numerierte Abschnitte vorgenommen. Die Seitenzahlen der Migneschen Ausgabe stehen ebenfalls am Rande und erleichtern das Auffinden der Stellen.

Leider ist diese abschließende Ausgabe in der Zeit der Papiernot gedruckt worden; das Papier ist derart, daß man ein frühzeitiges Vergilben befürchten muß. Ob wir hoffen dürfen, daß auch die anderen Werke Gregors im Anschluß daran herauskommen werden? Oder sollte der Unstern, der bisher nur Anfänge befriedigender Editionen zustande kommen ließ, auch über diesem erfreulichen Anlauf herrschen?

Prof. A. Rücker.

J[ulian] Obermann *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ġhazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion.* Wien u. Leipzig: Braumüller 1921. XV, 344 S. 8°.

In diesem Buche, dem letzten, an dem der Altmeister der Islamforschung Ignaz Goldziher tätigen Anteil genommen hat, liegt uns eine dankenswerte, eingehende Studie vor über die Hauptgedankenrichtungen des Wiederbelebers der islamischen Religionswissenschaft Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, des Algazel der mittelalterlichen Scholastiker (1058—1112), dessen Einfluß auf das Abendland im XII.—XIII. Jahrh. unverkennbar ist (Raymund Martin, Bonaventura, Thomas v. Aquin, Dante)[1]. Um so dankenswerter ist es, daß der Verfasser die Ideen Ġazālīs einer breiteren, auch nicht fachmännischen Öffentlichkeit auf Grund eingehenden Quellenstudiums darbietet. Unter diesem Gesichtspunkte wäre es vielleicht empfehlenswert gewesen, in noch weitgehenderem Maße arabische Ausdrücke, wie dunjā (p. 128 sogar in der Überschrift), schaiṭān (p. 172) zu vermeiden.

[1] Über Ġazālīs Einfluß auf Pascal vgl. neuerdings die Arbeit von Miguel Asin Palacios: *Los precedentes Musulmanes del Pari de Pascal.* Santander: 1920 (besprochen in: *Revista de la facultad de letras y ciencas.* Habana. Vol. 31 (1921) H. 3/4).

Wenn auch der Verfasser mit diesem Buche einen Beitrag zum Problem der Religion liefern will und den ganzen Werde- und Ideengang Ġazālīs ins Licht der vergleichenden Religionswissenschaft rückt und uns zeigt, daß „das Problem der Religion seinem Inhalt und Umfang nach identisch mit dem Problem des Menschen, des inneren, eigentlichen Menschen“ ist, so bedeutet diese Studie doch oder vielleicht gerade deswegen eine Vertiefung der Ġazālī-Forschung.

Da ich hier nur kurz berichten kann, möchte ich nur auf einiges hinweisen. Im Gegensatz zu den früheren Forschern nimmt Verfasser die späteren Schriften Ġazālīs als ein einheitliches Ganzes, deren Gedankengänge sich gegenseitig ergänzen. Er sucht ihn aus den Zeitströmungen heraus zu verstehen: dem philosophischen Rationalismus und dem religiösen Dogmatismus, die Ġazālī beide in gleicher Weise bekämpft. Für Ġazālī gibt es keinen Widerspruch zwischen den Inhalten des Glaubens und des Wissens; denn beide sind nicht etwas, was sich außerhalb des Menschen befindet, nichts Objektives, wie es die damaligen Philosophen und Theologen behaupteten, sondern etwas Subjektives, das im Menschen selbst liegt. Beides sind nur Auswirkungen ein und derselben menschlichen Veranlagung, der divinistischen (rabbānijja), das eine Mal mittels des Verstandes (ʿaql), das andere Mal mittels des Herzens (qalb), die etwa dem Gehör und Gesicht vergleichbar und lediglich in übertragenem Sinne zu verstehen sind als „verschiedene Namen für jenes souveräne geistige Prinzip, welches das wahre eigentümliche Wesen des Menschen ausmacht“. Daher ist für ihn auch der Glaube eine tiefe innerliche Religiösität, keine dogmatische Religion. Für ihn kommt es nicht an auf das äußere Bekenntnis zum Islam, nicht auf die äußere peinlich genaue Erfüllung der religiösen Pflichten, des Gebetes, des Fastens usw., wie es ʿUlamā und Fuqahā, Theologen und Rechtslehrer fordern, sondern darauf, daß der Beobachtung dieser äußeren Formen eine innere Überzeugung, ein inneres Erleben entspricht. Hier bekämpft Ġazālī sowohl die in starrer Dogmatik aufgehenden Theologen, als auch die Mystiker, die Gesetz und Dogma verwerfen. Beides sind für ihn Irrtümer. Durch Weltbejahung wie durch Weltflucht ist man ein Sklave der Welt. Ob man nach ihr jagt oder sie flieht, beidemal ist man von ihr abhängig. Was Ġazālī verlangt, ist der Weg der „Mitte“, die innere Freiheit, das heißt, daß man „die Lebensgüter weder als Ideale noch als Fessel empfindet, sondern als das, was sie gemäß ihrer und unserer Bestimmung wirklich sind, als bloß objektiv notwendige Mittel zur Erhaltung unseres Lebens, zur Ermöglichung unseres (religiösen) Wachstums und Werdens“. Ġazālī bedient sich hier der ganzen mystischen Stufenleiter, aber er wertet sie in seinem Sinne aus, so daß er durchaus nicht als Mystiker zu betrachten ist, wie es die bisherige Forschung[1] vielfach tat. Er will die einzelnen Stationen der Buße, der Dankbarkeit, der Armut usw. „wieder zu ihrer ursprünglichen Lebendigkeit bringen und in ihnen allgemeine, menschliche Werte aufdecken, die das religiöse Werden spontan und notwendig postuliert“. So ist es für ihn auch mit der Gottesliebe der maḥabba; sie bedeutet für ihn nicht Gehorsam gegen Gott, wie bei den Dogmatikern, noch ein Einssein mit Gott oder Pantheismus im Sinne der Mystiker, sondern jeder Mensch soll sich seiner Liebe in allen ihren Arten und Äußerungen als Liebe zu Gott bewußt werden, er soll das ganze Universum, alle Geschöpfe in und durch Gott lieben, und umgekehrt soll er alle Liebesregungen seines Gemütes zu den Dingen und Geschöpfen als Gottesliebe erleben. So wird die Gottesliebe letzten Endes zur Nächstenliebe zu allen Menschen, auch zu den Ungläubigen. Er tritt also hier in bewußten Gegensatz zu den islamischen Theologen,

[1] Vgl. jedoch Goldziher *Vorlesungen* 179.

wie zu den Mystikern. Denn diese Liebe verträgt weder eine Begrenzung auf die Subjekte, die ihrer fähig sind, wie die Ekstatiker, noch eine Begrenzung auf die Objekte, auf die sie angewendet wird.

Dr. W. Heffening.

Nikos A. Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spiläotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien) (= Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie Nr. 1).* Berlin 1922, 89 S.

Der rührige Herausgeber der *Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher* beginnt mit dieser Studie eine Serie von Beiheften zu den Jahrbüchern. In dem 1. Hefte geht er von einer durch W. Beneševič in seiner Arbeit über das von P. Uspenskij nachgelassene Verzeichnis der griechischen Handschriften des Sinaiklosters bekannt gegebenen Inschriftenaufzeichnung auf Blatt 486ª des Kodex 508 (976), (16./17. Jahrhundert) aus. Der wichtigste Teil ist die Wiedergabe einer Weiheinschrift eines 10 km nordwestlich von Ikonion gelegenen Marienklosters, das den Beinamen Spiläotissa trägt. Diese Klosterkirche existiert (oder „existierte"?) noch in der Nähe des Dorfes Sille; die Kirche wie die Kapellen und Zellen sind aus dem Felsen einer Schlucht herausgearbeitete geräumige Höhlen. Der Gründer soll der palästinensische Mönch Chariton (!) gewesen sein, ein Umstand, der den Verfasser zu einem Exkurs über das Mönchtum Palästinas veranlaßt. In der Beschreibung des Wandschmuckes stützt er sich auf Notizen von J. Kechagiopoulos aus Kaisareia, der in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Kirche besuchte. Außer mehreren Mariendarstellungen erwecken Bilder aus dem Leben des heiligen Chariton, besonders ein Doppelbild, das auf der einen Seite das Quellwunder Moses', auf der anderen das des heiligen Chariton zeigt, Interesse, zumal letzteres sonst in der byzantinischen Ikonographie unbekannt zu sein scheint. Außerdem werden die Darstellungen der Taufe und Kreuzigung mit gleichen Bildern der kappadokischen Höhlenkunst verglichen. Der zweite Teil ist der Geschichte des Klosters gewidmet und enthält umfangreiche Exkurse zur Geschichte der Seldschukiden-Türken. Ein Anhang behandelt den Ortsnamen Urgüb-Prokopion. Erwähnen muß ich noch, daß ein sehr ausführliches Register das Aufsuchen der unzähligen Einzelheiten und der Orts- und Personennamen erleichtert.

Prof. A. Rücker.

D) LITERATURBERICHT.

Unter Beihülfe von Prof. Ad. Rücker in Münster i. W. bearbeitet vom Herausgeber.

AA. = Archäologischer Anzeiger. — AB. = Analecta Bollandiana. — Abhdl. PAW. = Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Aeg. = Aegyptus. — AIV. = Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — ASAE. = Annales du Service des Antiquités d'Égypte. — B. = Bessarione. — BAP. = Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BCH. = Bulletin de Correspondance Hellénique. — BGCABL. = Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe. Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag (14. März 1922) dargebracht. Bonn 1922. — BNgJb. = Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. — BPKs. = Berichte aus den preußischen Kunstsammlungen. — BSGI. = Bollettino della Società Geografica Italiana. — BSLP. = Bulletin de la Société de linguistique de Paris. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Denkschr. AWW. = Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien. — EO. = Échos d'Orient. — GKT. = Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts. V (Studien zur Paläographie und Papyrusurkunde. 18). Leipzig 1917. — HA. = Handes Amsorya. — JA. = Journal Asiatique. — JAOS. = Journal of the American Oriental Society. — JbLw. = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. — JEA. = Journal of Egyptian Archaeology. — JHSt. = Journal of Hellenic Studies. — JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society. — JSOR. = Journal of the Society of Oriental Research. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machriq. — MUB. = Mélanges de l'Université de Beyrouth. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — MO. = Le Monde Oriental. — MsGKK. = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. — MSLP. = Mémoires de la Société de linguistique de Paris. — MSOSp. = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen (Berlin). — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NS. = Νέα Σιών. — NTSt. = Nieuwe Theologische Studien. — OLz. = Orientalistische Literaturzeitung. — OP. = The Oxyrhynchus Papyri. — Ph. = Philologus. — PO. = Patrologia Orientalis. — PSBA. = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. — RAL. = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. — RB. = Revue Biblique. — REA. = Revue des Études Arméniennes. — REG. = Revue des Études Grecques. — REJ. = Revue des études Juives. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RTPhEA. = Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. — RTStFR. = Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi. — RS. = Revue Sémitique. — RStO. = Rivista degli studi orientali. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbBAW. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. — Sph. = Sphinx. — Syr. = Syria. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. — ZÄgSAk. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZBK. = Zeitschrift für bildende Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palätinavereins. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZS. = Zeitschrift für Semitistik.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ., BNgJb., BZ., EO., M., MUB., OLz., RB., RHE., RS., RStO., RTStFR.,

ZDMG., ZDPV., ZNtW. Aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wird Zusendung von Separatabzügen an die Adresse des Herausgebers in Bonn, Rheinweg 111, dringend erwünscht. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

Der folgende Bericht stellt sich, gemessen an seinen Vorgängern, als ein Torso dar. Je länger sich die Ausarbeitung desselben hinzog, um so deutlicher stellte sich die Unmöglichkeit heraus, über das in jenen behandelte Gesamtgebiet unter Zurückgreifen bis zum Jahre des Kriegsausbruches oder gelegentlich selbst über jenes Jahr zurück heute zu berichten, nachdem in Deutschland die Masse der im früher feindlichen Auslande erfolgten Publikationen zugänglich wird. Schon die durch die heutige Finanzlage gebotene Beschränkung des Umfangs der Zeitschrift einerseits und andererseits der mächtige Impuls, den namentlich archäologische Studien auf dem Boden des Orients im Gefolge des Ausgangs des Weltkrieges erfahren haben, lassen es als im höchsten Grade zweifelhaft erscheinen, ob auch nur für die Zukunft eine Berichterstattung im früheren Umfange sich wird ermöglichen lassen. Es wird vielleicht zu einer grundsätzlichen Umgestaltung des Berichtes geschritten werden müssen, die eine wesentliche Kürzung ermöglicht, ihm aber einen eigentümlichen Sonderwert auf dem Gebiete des nichtgriechischen christlichen Orients im Gegensatze zu den wesentlich byzantinistischen Berichten der BNgJb. und der BZ. sichert. Vorerst wurden grundsätzlich Aufsätze entschieden populären Charakters und alle Publikationen aus dem Bereiche der altorientalisch bezw. alttestamentlich eingestellten archäologischen Forschung in Palästina unberücksichtigt gelassen. Für den Kreis der byzantinischen Studien wurde sodann wenigstens eine Vollständigkeit der Berichterstattung nicht angestrebt, sondern neben Verzeichnung einzelner besonders wertvoller Veröffentlichungen in der Hauptsache über den Inhalt der Hauptzeitschriften B., BNgJb., BZ. und EO. referiert. In der Tat kann ja wohl neben zwei byzantinistischen Spezialbibliographien auf eine dritte Behandlung des Gebietes im Rahmen unseres Berichtes unschwer verzichtet werden. Auf der anderen Seite wird ein über die Kriegs- und Nachkriegszeit zurückgreifender Bericht über das besonders in dem nunmehr leider eingegangnen B. und den EO. Gebotene immerhin wohl nicht unerwünscht sein. Auch hier wurde dann aber alles auf den Streit der Konfessionen und auf kirchliche Tagesfragen des Orients Bezügliche prinzipiell außer Acht gelassen.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen Asiens: *Quelques fonctions des consonnes* ו, ה, ת, נ, י *dans les langues sémitiques* betreffend, bietet Halévy RS. XXI 149—171 eine umsichtige Zusammenstellung umfassenden Materials. *La nota accusativi* את *in ebraico* wird durch Furlani RStO. VIII 203—231 unter vergleichender Beiziehung des gesamten verwandten Sprachstoffes anderer semitischer Dialekte behandelt. Auch die *Studies in Semitic Grammar* von Blake JAOS. XXXV 375—385 betreffen neben dem Wechsel von א und ה das syrische ܐܝܬ im Verhältnis zum hebräischen יֵשׁ, sowie zusammen mit den hebräischen die aramäischen Multiplicativa. Als ein über Dozy hinausführendes Hilfsmittel von hohem Werte sind die *Additions aux Dictionnaires Arabes* von Fagnan (Algier 1923. — 193 S.) zu begrüßen. — Sprachen Abessiniens: Von einer *Grammatica della lingua tigrai* von da Offeio erschien eine *Seconda edizione riveduta ed accresciuta dall' autore* (Asmara 1915. — 274 S.). Conti Rossini behandelte RAL. 1913,

397/463 *I Mekan o Suro nell' Etiopia del Sud-Ovest e il loro linguaggio,* einen nicht eigentlich hamitischen, aber stark hamitisch beeinflußten Dialekt. Ebenda 151—246 bot er einen *Schizzo del dialetto Saho dell' Alta Assaorta in Eritrea,* einer Sprache, die den Übergang vom kuschitischen zum semitischen Typus bezeichnet. Von lexikographischen Arbeiten sind zu verzeichnen *A Galla-English, English Galla Dictionary* von Foot (Cambridge 1913. — 118 S.), ein *Dictionnaire de la langue tigraï* von Coulbeaux und Schreiber (Wien 1915. — 504 S. = *Schriften der Sprachenkommission der Kais. Ak. d. Wissenschaften.* Bd. VI), der I. Band eines *Amharic-English Vocabulary* (Cambridge 1920. — XXX; 966 S.) von Armbruster und ein *Vocabolario italiano-amarico* von Bevilacqua (Rom 1921. — VII, 346 S.). Sonstige Miszellen zur äthiopischen Lexikographie neben Bemerkungen speziell über die abessinischen Monatsnamen und solchen über äthiopische Spuren von ha-Kausativen, das amharische as-Kausativum und der Erklärung der Namen der Hunde eines Pharao mit Hilfe des Äthiopischen bergen sich auch in den *Aethiopica 4. 10. 24–26* Conti Rossinis RStO. IX 372—378. 466—468. Eine Reihe kleinerer *Contributions à la philologie éthiopienne* ROC. XX 439–441; XXI 103–106. 314—322. 401–408; XXII 65–71. 329–333 eröffnet Grébaut durch eine *Contribution à l'étude de la proposition finale* und Ausführungen über *La particule proclitique* ለ *en tant que conjonction finale régulière.* Weiterhin stehen auch bei ihm Beiträge zur *Lexicographie* bezw. *Lexicographie et Orthographie* neben solchen zur *Onomastique* und der Erörterung eines *Cas d'Arabophonie* im Vordergrund. — Koptisch: Steindorffs *Kurzer Abriß der koptischen Grammatik. Mit Lesestücken und Wörterverzeichnis* (Berlin 1921. — 69 S.) stellt eine gute elementare Einführung näherhin in das Saïdische dar. Von dauerndem Wert wird, obgleich bescheiden nur als „Notstandsarbeit" gedacht, Spiegelbergs vorzügliches *Koptisches Handwörterbuch* (Heidelberg 1920. — XVI, 399 S.) bleiben. Sein Schöpfer hat ferner OLz. XXV 97—100 *Über die gelegentliche Wiedergabe des 'Aleph und 'Ain im Koptischen* und ZÄgSAk. LI 122—126 über *Die allgemeinen Orts- und Zeitbestimmungen im Koptischen* gehandelt und ebenda 138 *Eine angebliche Indiktionsbezeichnung im Koptischen* zutreffender gedeutet. *Some Coptic etymologies* erörterte Gardinier PSBA. 1916, 181—185. *Etudes d'étymologie copte* (Fribourg en S. 1922. — 60 S.) und ergänzende *Notes de Lexicologie copte* LM. XXXVI 83—99 werden daneben Dévaud verdankt. ZÄgSAk. LVII 140f. hat letzterer über ⲟⲃϩⲉ sich verbreitet, während durch Sethe *Ein Mißbrauch des Qualitativs im Koptischen* ⲙⲛⲧϥ-ⲥⲱⲧⲙ *„er kann nicht hören"* und ϯϫⲥ besprochen wird. *Koptische Miscellen* v. Lemms BAP. 1913, 533—535; 1914, 539f. 545f. 924f.; 1916, 206 sind durchweg lexikographischen Inhalts. In gleicher Richtung bewegt sich

JEA. I 207f. der von Gaselee erbrachte Nachweis, daß *Ἕλλην in Coptic* eine, wenn auch nicht häufige, Bezeichnung für den Heiden ist. Fragen der *Orthographe et grammaire coptes* hat Amélineau Sph. XVII 137—207; XVIII 1—30 erörtert. *The pronunciation of Coptic in the Church of Egypt* bespricht Sobhi JEA. II 15—19. — Biblische und patristische Gräzität: *Die Präpositions-Adverbien mit der Bedeutung „vor" in der Septuaginta* hat Waldis (Luzern 1921/22. — 29 S.) behandelt. Von Moultons *A Grammar of New Testament Greek* erschien *Vol. II* (Edinburg 1919/20. — XV, 266 S.), nachdem der Verfasser im Weltkrieg den Tod gefunden hatte, herausgegeben von Howard. Zu diesem grammatischen gesellt sich als lexikalisches Hilfsmittel *A manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburg 1922. — XVI, 512 S.) von Abbott und Smith. Begert hat eine *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament* (Paris 1920. — XIX, 695 S.) geliefert und *La phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament* (Paris 1921. — 225 S.) verfolgt. ⲑⲉⲗⲱⲛ *Col. 2,18* wird von Fridrichsen ZNtW. XXI 135ff. auf Grund einer Vergleichung mit profaner Gräzität als „gerne", „eifrig" gefaßt. Bemerkungen von Greßmann über **Ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων** ebenda XX 224—230 beschäftigen sich mit I Kor. 10,18ff. ausgehend von der Annahme, daß in κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου „Altar" eine Umschreibung für „Gott" sei, wofür wertvolle neue Parallelen beigebracht werden. An einem Verweise auf Vergils Bucolica III 5f. bringt Erbes 249 *Noch etwas zum ἀλλοτριοεπίσκοπος I Petr. 4,15* im Sinne seiner früher an dieser Stelle verzeichneten Deutung bei. Den Gebrauch von ***Εὐκτήριον** au sens de monastère* erweist ausgehend von der Auxentios-Vita EO. XXI 162ff. eine *Note de philologie et d'histoire* von Salaville. *Satzschluß und Rhythmus bei Isidoros von Pelusion* verfolgt Fehrle BZ. XXIV 315—319. — Byzantinische Gräzität. Mittel- und Neugriechisch: ***Αἱ λέξεις Ἕλλην, Γραικός (Γραικυλός), Βυζαντινός, Ῥωμαῖος (Γραικορωμαῖος), Ὀθωμανός (Ἕλλην Ὀθωμανός), Μωαμεθανός, Τοῦρκος, Ὀσμανῆς*** und ihre Bedeutung sind Gegenstand einer Studie von Mystakides (Tübingen 1920. — 30 S.) Die *Armeno-Graeca* Lüdtkes BNgJb. III 90f. bieten für eine Reihe byzantinisch-griechische Worte eine Etymologie aus dem Armenischen. Vielmehr aus dem Persischen werden für dort besprochenes Material *Zwei Worterklärungen (τύχτι, τζικούρια)* von Sköld ebenda 341 geboten. *Ein merkwürdiger Gen. Pluralis auf* **οῦνις** wird BZ. XXIV 79f. durch Hatzidakis erörtert. *Die Entwicklung des griechischen Futurums von der frühbyzantinischen Zeit bis zur Gegenwart* verfolgte eine Münchener Dissertation von Banescu (Bukarest 1915. — VI, 120 S.). *Notes on the Vocabulary of the Cypriote Chronicle of Leontios Makharas* von Dankins BNgJb. III 137—155 fördern das Verständnis, wo die lexi-

kalischen Hilfsmittel von Sathas und Miller im Stiche lassen. Ein *Lexique choisi de Psellos* von Renard bildet eine wertvolle *Contribution à la lexicographie byzantine* (Paris 1920. — XXVII, 160 S.). *Über einige neugriechische Adjektiva wie ὁ βρόμος, ὁ κύος, ὁ σπῆλης und dergleichen* liegt BNgJg. III 362f. ein kurzer Beitrag von Hatzidakis vor. *Ὑπομνήματα περὶ τοῦ Ἱστορικοῦ λεξικοῦ* von Triantaphyllidis (Athen 1920. — 114 S.) betreffen vom Verfasser an der Grenze Ätoliens und Thessaliens gemachte dialektkundliche Beobachtungen, die Notwendigkeit der Durchforschung der termini technici der einzelnen Berufsarten und den Stand der Vorarbeiten zu dem großen von der griechischen Regierung geplanten lexikalischen Standwerk. ***Περὶ Τσακώνων καὶ τῆς Τσακωνικῆς διαλέκτου*** handelt Lekos (Athen 1920. — 96 S.) unter Aufstellung einer vollständigen Grammatik. *Mittelgriechisches und Zakonisches* auf lexikalischem Gebiete erörtert Jernstedt BNgJb. III 81—89. 263—272. *Dorische Sprachtrümmer in Unteritalien* werden ebenda IV 1—4 durch Rohlfs signalisiert. Unter dem Obertitel *Modern Greek in Asia Minor* füllt Dawkins durch *A study of the dialects of Silli, Cappadocia and Pharase with Grammar, texts, translations and glossary* (Cambridge 1916. — XII, 695 S.) eine empfindliche Lücke neugriechischer Dialektkunde in vorzüglicher Weise aus. — Armenisch: Martirossian handelt HA. XXXVIII 453—459 über Հայերէնի յարաբերութիւնը հեթիթերէնի հետ *(Beziehungen der armenischen Sprache zur hittitischen)*. *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen* von Carolidis (Straßburg 1913. — 216 S.) betonen in eindrucksvoller Weise die nahen Beziehungen des Armenischen zum Griechischen. Besteht hier *Eine kaukasisch-balkanische Beziehung?* frägt sich Lewy OLz. XXV 145—147 angesichts bestimmter in bulgarischen Dialekten auftretender Analogien zu dem armenischen postpositiven „Artikel“ s, d, n. Von Adjarian werden HA. XXXVI 398—402 Արտասանութեան գրերու հնչումը կամ արժէքը *(Die Aussprache oder der Wert der armenischen Schriften)*, 494—504 Հայերէնէ տառադարձուած բառերը օտար լեզուներու մէջ *(Die Transkription im Altarmenischen)*, 587—696 Հայերէնի երկբարբառները *(Die armenischen Doppellaute)* und 656—666 Հայերէնի երկբարբառները եւ բաղաձայնները *(Die armenischen Doppellaute und Konsonanten)* behandelt Meillet handelt MSLP. XXII 7 über *Arménien amul*, 9—12 mit Bezug auf den Wegfall armenischer Endkonsonanten *De quelques contradictions phonétiques*, 13—15 *Sur le sort de w géminé en arménien*, XXIII 9—12 *Des causatifs arméniens en -uçanem*, BSLP. XXV 20 über *Arménien yag* und 21f. über *Les Adjectifs arméniens en -un*, REA. I 34 *Sur les adverbes* այդր *et* այտի, 81 f. über *Les nominatifs-accusatifs arméniens du type haron*, 83f. *Sur une famille de mots arméniens*, in deren Mittelpunkt մանր „klein“ steht, III 3—6 über *La*

flexion en- ą- d'adjectifs arméniens. Durch Vardanian finden HA. XXXV 228 ff. „Զեւս" բառին հոլովումը *(Die Deklination von „Zeus" im Armenischen)* und ebenda 449—455 Լեզուական նմանութիւններ Փիլոնի եւ Իրենէոսի Հայ թարգմանութիւններու *(Sprachliche Ähnlichkeiten in den armenischen Übersetzungen von Philo und Irenäus)* eine Behandlung, während er XXXVII 36—48. 144—154. 421—432. XXXVII 350—360 unter dem Titel Դասական հայերէնի յատկութիւններէն *(Aus den Eigenschaften des Klassisch-Armenischen)* sich mit den zusammengesetzten Eigenschaftswörtern der gesamten Übersetzungsliteratur beschäftigt. Դասական հայերէնը եւ Մակաբայեցիք *(Das Klassisch-Armenische in den Makkabäerbüchern)* ist Gegenstand von Ausführungen Kogians XXXVII 385—395. Ausführungen *De l'influence parthe sur la langue arménienne* ebenda REA. I 9—14 ergänzt Meillet II 1—6 durch Einzelbemerkungen *De quelques mots parthes en arménien* und 233 durch einen Beitrag *À propos de* նժդեհ. Im Gegensatze zu der hier hervortretenden historischen Einstellungen suchen *Arische und armenische Studien* von Petersson (Lund-Leipzig 1920. — 144 S.) die etymologische Forschung bezüglich des Armenischen auf rein phonetischer Grundlage zu fördern. Als kleinere Beiträge zu dieser Forschung namhaft zu machen sind diejenigen von Marr über *ṭam-dam* բառի յաբեթական ծագումը *(Der japhetische Ursprung des Wortes ṭam-dam)* HA. XXXV 78—83. 220—227 und von Kraelitz über *türk.* جنجغا = *arm.* ճնճղուկ ebenda 83 ff. mit einer ergänzenden Bemerkung von Marr 227 f., zwei einzelne *Étymologies arméniennes* von Adjarian REA. III 7 f., Bemerkungen von Atignan über *Les plantes de l'antiquité classique, sisimbrium* Սիսամբար ebenda I 117—120 und der HA. XXXV 640 von A. V. Ինչ կը նշանակէ թիլ բառը erbrachte Nachweis, daß *(Die Bedeutung des Wortes Thil)* in der Chronik Michaëls d. Gr. diejenige des syrischen ܬܠ „Hügel" ist. Lexikographische Lesefrüchte bietet im allgemeinen in alphabetischer Anordnung Vardanian HA. XXXV 108—122. 240—250. 415—417. 501—511. 603—611; XXXVI 573—586. 640—655 unter dem Titel Բառաքննական նոր դիտողութիւններ *(Neue textkritische Bemerkungen).*

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: *Au pays du Messie* (Paris 1921. — 415 S.) betitelt Janssens Reiseerinnerungen aus Palästina und von Etappen des Weges dorthin wie Athos, Athen, Konstantinopel. Für die *Philistäa* bietet Runge ZDPV. XLVI 129—148 einen allgemeinen geographischen Überblick, gefolgt von Angaben über die geologische Struktur, das Klima, die Tier- und Pflanzenwelt, die Geschichte unter Berücksichtigung auch der christlichen Zeit, die Bewohner und die Schicksale im Weltkrieg. Noch weit eingehender beginnt ebenda XLVII 191—240 *Der 'Adschlūn Nach den Aufzeich-*

nungen von Schumacher durch Steuernagel *beschrieben* zu werden. *La région de Aïn Qedeis,* in welcher er das biblische Kades zu suchen geneigt ist, hat Savignac RB. XXX 55—81 sorgfältig beschrieben. Vorwiegend die religiösen und konfessionellen Verhältnisse, doch daneben auch Archäologisches berücksichtigt Tawlel رحلة رسولية في بلاد الجليل الاعلى *(Une excursion apostolique dans la Haute Galilée)* M. XXI 692—701. 737—748. Auf langem Aufenthalte im Lande beruhen das durch reiches Illustrationsmaterial ausgezeichnete Werk von Lincoln De Castro *Nella terra di Negus, pagine raccolte in Abissinia* (2 Bde. Mailand 1915. — S. 243 Taf.) und das etwas kürzere von Anaratone *In Abissinia. Con prefazione del* ... Martini (Rom 1914. — 516 S.). Schon eine *2. vermehrte Auflage* liegt von Escherichs *Im Lande des Negus* (Berlin 1921. — 187 S.) vor, einem Buche, dessen plastische Schilderungen aus den Erlebnissen eines unerschrockenen Forschungsreisenden hervorgegangen sind. Zusammenfassend sind ferner die Aufsätze über *Abissinia* von Luganà, *L'Africa Italiana* 1915. 250—277, und über *Terra, uomini e cose d'Abissinia* von Lincoln De Castro, *L'esplorazione commerciale* XXIX 201—210. 244—247. 292—297. Wegen des auf Erythraea entfallenden Teiles zu nennen ist auch Annoni *Le nostre prime colonie – Eritrea, Benadiz, Somalia, L'Africa Italiana* 1913, 308—313. 351—358. 391—398. 425—432. Ausschließliche *Notizie e studi sulla Colonia Eritrea* hat Tancredi (Rom 1913. — VIII, 276 S.) veröffentlicht. In Teilgebiete der erythräisch-abessinischen Welt führen Cufino *Nel Mar Rosso. Rendiconti di una missione scientifica della Società Africana d'Italia Aprile-Luglio 1913* (Neapel 1914. — XV, 191 S.), Crossland, *Desert and gardens of the Read Sea* (Cambridge 1913. — 174 S.), Rava *Al lago Tsana (il mar profondo d'Etiopia). Relazione del viaggio compiuto dalla Missione Tancredi per incarico della R. Società Geografica con un' appendice di geografia agronomica di* Ostini (Rom 1913. — VIII, 270 S.), De Brosse *Un voyage au Harrar, Revue de Géographie commerciale* 1913, 329—342, Montandon, *Viaggio nell' Etiopia di Sud-Ovest,* BSGI. 1913, 1417—1425 und das besonders durch seine anthropologischen Beobachtungen hohen wissenschaftlichen Wert gewinnende Buch des letztgenannten *Au pays Ghimirra. Récit d'un voyage à travers le massif éthiopien (1909—1911)* (Neuchâtel 1913. — 424 S., 14 Tafeln). Bei Malcha سياحة حديثة الى بلاد المريوطية *(Excursion dans la Maréotide)* M. XXII 305—311 sind besonders die Ruinen der Menasstadt berücksichtigt. Von Layegh rühren zwei Reiseschilderungen aus Mesopotamien her رحلة حديثة الى الشيخ عادى والربان هرمزد *(Une visite à Cheikh ʿArdî et à Rabban Hormizd)* M. XX 843—845 und في قرى نينوى: سياحة رسولية لعبطة بطريرك الكلدان *(Une tournée patriarcale dans les villages de Ninive)* ebenda XXI 414—428.

Namentlich die letztere bringt wertvolle Angaben über jene von „chaldäischen“ Christen bewohnten Ortschaften und ihre Klöster und Kirchen. *Meine Tigrisfahrt auf dem Floß nach den Ruinenstätten Mesopotamiens* ist der Titel von Reiseerinnerungen Guyers (Berlin 1923. — 235 S., 15 Taf.). *Griechenland* führen Hildt und v. Hofmannstahl nach *Baukunst, Landschaft und Volksleben* (Berlin 1922. — XIV 176 S.) in Bildern mit einleitendem Text vor. *Patmos* gewidmet ist das *Journal de voyage et de séjour suivi d'une description géographique et de notices historiques* von Euzet (Paris 1914. — IV, 351 S.). *De Salonique à Constantinople* betiteln sich in den JJ. 1916—1919 in griechischen Gewässern gesammelte Eindrücke und Beobachtungen des französischen Marineoffiziers Dufour de Thuillerie (Paris. o. J. — XVI, 188 S.). *La Roumanie* schildert Pittard (Paris 1917. — 326 S.) liebevoll unter Berücksichtigung auch der Geschichte mit vorwiegend ethnologischem Interesse. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: *La faille du Jourdain et le fossé syro-africain* sind der Gegenstand einer Studie von Laferrière RB. XXXIII 85—106, آنات السيول وطرق علاجها (*Les torrents du Liban*) derjenige von Ausführungen Nakhlas M. XXII 5—10. Runge hat ZDPV. XLV 48—61 *Begleitworte zur geographischen Karte der Isthmuswüste* veröffentlicht, die er ebendort der Öffentlichkeit übergab. Über *Jura und Kreide der Sinaihalbinsel* handelt Hoppe ebenda 61—79. 97—219. Neben *Hydrologische Beobachtungen in Palästina,* aus denen Runge 31—39 praktische Folgerungen für die Nutzbarmachung der Niederschläge zur Wasserspeicherung in Zisternen zieht, treten diejenigen Blanckenhorns über *Regenfall in den Wintern 1919/20 und 1920/21* a. a. O. 80f., *Regenfall im Winter 1921/22* XLVI 408f., und *Regenfall im Winter 1922/23* XLVII 100 sowie Mitteilungen wiederum Runges *Über neuere meteorologische Beobachtungen auf dem Sinai, Meteorolog. Zeitschrift* XLI 79ff. *Die blutsaugenden Dipteren Palästinas,* die als Übertrager des Malariaerregers und wegen ihrer Gefährlichkeit für die Viehzucht äußerst wichtig sind, hat Bodenheimer ZDPV. XLV 39—48 erschöpfend vorgeführt. *Palästinische Tiernamen* stellte ebenda XLVI 65—78 Dalman mit Beifügung wertvoller Beiträge folkloristischen Charakters zusammen. Über *Die Wanderheuschrecken* in Palästina im Frühjahr 1915 berichtet Wurst *Mitt. d. Bundes d. Asienkämpfer* V Nr. 4, 8ff. Über *Boschi e piante legnose dell' Eritrea* und deren einheimische Bezeichnungen hat Fiori (Florenz 1909/12. — 429 S. = *Biblioteca agraria coloniale.* Nr. 7) gehandelt. *Die Seidenzucht in Syrien* bespricht Spoer *Mitt. d. Bundes d. Asienkämpfer* V Nr. 5, 5f., *Les Industries en Syrie et au Liban* im allgemeinen Bichara (Kairo 1922. — 49 S.). Conti Rossini *Aethiopica 13.* RStO. IX 449f. beschäftigt sich im Zusammenhang mit den Spuren eines Goldbergbaues

auf der erythräischen Hochebene mit einer Stelle Masudis, während er Aeg. III 1—18 eine kurze Übersicht über die Beziehungen zwischen *Egitto ed Etiopia nei tempi antichi e nell' età di mezzo* mit besonderer Berücksichtigung der Schiffahrt bietet. — Palästina und die heiligen Stätten: Ein *'Οδοιπορικὸν προσκυνητοῦ ἐλθόντος εἰς 'Ιεροσόλυμα κατὰ τὸ 1865* wurde durch Spyridon NS. XVII 525—533. 720—724 bekannt gemacht. Von Klamroths ebenso fleißigen als gediegenen Untersuchungen über *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen* ist ein *Die Ölbergüberlieferungen* behandelnder zweiter Teil (Münster i. W. 1923. — X, 140 S. = *NTliche Abhandlungen X. 2*) erschienen. In der Frage *Où en est la question de Caphargamala?* nimmt Abel RB. XXXIII 235—245 zugunsten der traditionellen Gleichsetzung mit Bait-al-Ǧemal Stellung. Ein ebenda XXXII 120—132 für *Naplouse* von ihm unternommener *Essai de Topographie* geht von dem Stadtbild der Madabakarte aus, zieht aber auch Bauten erst der Kreuzfahrerzeit mit in Betracht. *Τὸ ἐν Ἱερουσαλὴμ Μοναστήριον τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ* wurde NS. XVIII 3—12. 94—109. 278—294. 421—433 durch den Archimandriten Kallistos, *Τὸ ἐν Ἀθήναις μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου* ebenda 598—624 durch Themeles zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht. *Οἱ ἅγιοι Τόποι ἐν Παλαιστίνῃ καὶ τὰ ἐπ' αὐτῶν δίκαια τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους* wurden durch den ersteren a. a. O. 670—684. 728—745 behandelt. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Die *Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum* förderte Honigmann ZDPV. XLVI 149—193. XLVII 1—64 durch Aufstellung eines alphabetischen Verzeichnisses aller bekannten Orte und ihrer Nomenklatur unter sorgfältigem Vermerk sämtlicher literarischen und epigraphischen Belege. *Zur Topographie der Antiochene und Apamene* hat Littmann ZS. I 163—195 wertvolle Beiträge erbracht. *La banlieue asiatique de Constantinople* ist EO. XXI 293—307. XXII 50—58. 182—198. 281—298 Gegenstand eingehend alle einschlägigen topographischen Einzelfragen verfolgender Untersuchungen von Janin. Nach J.-B. Papadopulos *Les citernes à sud-ouvest et le fossé des murailles de Byzance* (Konstantinopel 1919. — 56 S.) wären die ersteren bestimmt gewesen als Wasserreservoirs für den letzteren zu dienen. *Αἱ Βλαχέρναι* sehen sich eine Studie desselben Verfassers (Konstantinopel 1920. — 56 S.) gewidmet, in der ausgehend von der Blachernenkirche der Versuch einer Bestimmung der Gesamtlage und Einzeltopographie des Blachernenpalastes gemacht wird. *L'Hebdomon de Constantinople* betreffend erstreckt sich ein *Nouvel examen topographique* von Thibaut EO. XXI 31—44 auf die Gesamtlage dieser Vorstadt, ihre einzelnen Kirchen, das Kloster Johannes des Theologen und das Grab Basileios' II. Von Emereau wird ebenda 181—185 *Le Philo-*

pation als *le „Vincennes" de Byzance* gewürdigt. *Περὶ τοῦ ὄρους Ὀξέα* in der Auxentios-Biographie handelt Meliopoulos BZ. XXIV 88—95. Bei Marquart *Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden* (Leiden 1913. — CCCLVIII, 138 S. 12 Taf. 2 Karten) finden sich CCLXVI—CCCLXVI sehr wertvolle Untersuchungen zur historischen Geographie Äthiopiens nach orientalischen Quellen. Speziell einige auf die Topographie der ostafrikanischen Küstengebiete bezügliche Stellen eines zweiten geographischen Werkes des Edrīsī werden durch Conti Rossini *Aethiopica. 14* RStO. IV 450—452 bekannt gemacht. Über *Arabien beim Geographen von Ravenna* hat Schnetz Ph. LXXVII 380—412 gehandelt. Über den Ortsnamen ըռոտանտակ *(Ĕrotantak)* bei Agathangelos verbreitet sich Vardanian HA. XXXV 332—335. — Ethnographie: Neben ein Schriftchen von Levi della Vida *Per una caratteristica dei Semiti* (Rom 1918. — 27 S.) tritt ein solches von Suliotis über *Οἱ κάτοικοι τῆς Μικρᾶς Ἀσίας* (Athen 1921. — β'. 48 S.), das die geschichtliche Entwicklung der Bevölkerungsverhältnisse Kleinasiens behandelt. Aus akademischen Vorlesungen herausgewachsen ist für *La péninsule balkanique* eine ausführliche *Géographie humaine* von Coijic (Paris 1918. — VII, 530 S.). Flüchtiger hat d'Arlincourt *L'Ethnographie* 1914, 57—68 einen *Coup d'oeil sur l'ethnographie des Balkans* geworfen, und noch kürzer wird *L'ethnographie des Balkans* EO. XVII 472ff. durch Salaville behandelt. Von einem Werke von Psaltis über *Ἡ Θράκη καὶ ἡ δύναμις τοῦ ἐν αὐτῇ ἑλληνικοῦ στοιχείου* bietet ein erster Teil (Athen 1919. — XVI, 368 S.) *Στασιαστικαὶ περὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ πληροφορίαι.* Während eines langjährigen Aufenthaltes gesammelte Beobachtungen besonders über Griechen, Araber und Juden hat Duboscq in einem Buche über *L'Orient méditerranéen* (Paris 1917. — VIII, 168 S.) niedergelegt. *Die religiöse Psyche des russischen Volkes* wurde durch Haase (Berlin 1921. — IV, 250 S.) mit liebevollem Verständnis analysiert. Հայ բնակչութիւնը Սեւ ծովէն մինչեւ Կարին *(Die armenische Bevölkerung des Gebietes vom Schwarzen Meere bis Erzerum)* ist HA. XXXV 52—61. 181—220 Gegenstand von Darlegungen Dashians. *Un cervello di Abissino* wird durch Sergi *Rivista di Antropologia* XVIII 245—252 (mit 12 Taf.) untersucht. — Kulturgeschichte: *Studien zur Entwicklungsgeschichte des orientalischen Kostüms* von Tilke (Berlin 1923. — 70 S.) finden ein Seitenstück an solchen von Spelurs über *Le Vêtement en Asie Antérieure* (Brüssel 1923. — 60 S.). *La civiltà bizantina* wurde durch Turchi (Turin 1915. — VII, 327 S.) für weitere Kreise zusammenfassend dargestellt. *Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantine* von Ebersolt (Paris 1917) sollen der Kenntnis des byzantinischen Hoflebens zugute kommen. *Ὁ Θρίαμβος κατὰ τὸν Βυζαντικὸν χρόνον* wurde von Kukules im *Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης*

Ἐκκλησίας (Athen) 1923, 49—64 beschrieben. *Εἰκόνες ἀπὸ τοῦ Φάναρι* von Vasiliadu (Athen 1921. — 140 S.) spiegeln das Leben des Phanarviertels, seit dort das griechische Patriarchat seinen Sitz aufgeschlagen hat. *Le Séminaire Rhizurios d'Athènes,* seine Entwicklung und sein gegenwärtiger Lehrplan werden EO. XX 220—225 durch Grégoire nicht ohne unnötige konfessionelle Bitterkeit behandelt. *Documents éthnographiques d'Abyssinie* von Cohen *Revue d'Ethnologie et de Sociologie* 1913, 129—139. 301—397. 1914, 23—33 betreffen die Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens und die ihrer Herstellung dienenden Industriezweige unter Berücksichtigung der einheimischen Nomenklatur. Durch Pollera wurden *Il regime della proprietà terriera in Etiopia e nella Colonia Eritrea* (Rom 1913. — 94 S.) und *L'ordinamento della giustizia e la procedura indigena in Etiopia e in Eritrea* behandelt. *Note di patologia etiopica* von Bricelli, Calò und Bevilacqua (Rom 1913. — 696 S.) gehen in einem eigenen Kapitel auch auf den einheimischen Medizinbetrieb ein. Über *L'instruction publique et l'Église au Monténégro* liegen EO. XIX 468—472 Ausführungen von Chotch vor. — Folklore: *Ein christliches Amulet auf Papyrus* wurde durch Eitrem-Fridrichsen *Videnskapsselskapets Forhandlinger for 1921. Nr. 1.* (Cristiania 1921. — 31 S.) nach einem Blatt des 4. Jhs. ediert und sehr eingehend erläutert. Einen Abdruck des griechischen Textes hat darnach L(ietzmann) ZNtW. XXI 79 geboten, einen anderen Eitrem unter dem Titel *A new Christian Amulet* Aeg. III 66f. mit einigen das Stück einordnenden Bemerkungen begleitet. *Zu einem Fluchpapyrus* in koptischer Sprache machte v. Lemm *Koptische Miscellen. CCXLV* BAP. 1914, 205f. Ergänzungsvorschläge. Der hier durch andere Aufzeichnungen und aus der Literatur ergänzte Grundstock einer Sammlung von *Beduinen- und Drusen-Namen aus dem Haurân-Gebiet,* die Littmann NGWG. 1921, 1—21 vorlegte, wurde von ihm in den JJ. 1904/5 zusammengebracht. *Zwei griechische Schatzzauber aus dem Kodex Parisinus 2419,* die Preisendanz BNgJb. III 273—281 bekannt macht, sind besonders merkwürdig durch einen dem griechischen vorangehenden hebräischen Text. Eine Notiz von Ganszyniec über *Galen und Ps.-Theodorus Priscianus* ebenda 36 weist den Namen des ersteren in einem Zauberrezept des letzteren gegen Schlaflosigkeit nach. *Ein mittelgriechisches Sprichwort* wird IV 264 durch Beës in Patriarchatsurkunden aus den JJ. 1401, 1708 und 1731 nachgewiesen. Eine geschichtliche Erklärung der Namengebung und der Namensformen auf Syra bietet ein Aufsatz von Sigala über *Συρίων Βαπτιστικὰ-Παρωνύμια-Ἐπωνύμια* im *Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον* (Athen) 1921, 160—209. *Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien)* bietet Christian *Anthropos* XII/XIII 1014—1025. Schahbaz hat MSOSpr. XXII 2. Abt. 112—126 *Erzählungen, Sprichwörter der*

heutigen Syrer in Nordpersien gesammelt, transkribiert und verdeutscht. Abergläubisch-volkstümliches Schrifttum in altsyrischer Sprache wurde durch Furlani systematisch erschlossen. Er publizierte JAOS. XXXIX 289—294 *A short physiognomic treatise in the Syriac language*, RAL. XXVI 719—732 *Due trattati palmomantici in siriaco*, ebenda XXVII 316—328 *Ancora un trattato palmomantico in lingua siriaca*, XXVIII 355—366 *Due trattatelli enodiomantici in siriaco* ROC. XXII 118—144. 225—248 *Un clef des songes en syriaque* und übersetzte AIV. LXXXI 357—363 *Una recensione siriaca delle Sortes apostolorum*, deren in Br. Mus. or. 4404 fol. 416ff. erhaltener Text aus dem Arabischen geflossen sein wird. Unter dem Titel *Nestorius et la magie* hat auch Nau ROC. XXII 214—216 zwei kurze abergläubische syrische Texte bekannt gemacht, deren einer den Häresiarchen nennt. Von drei Priestern und ihren Patriarchen handelt *Une anecdote ecclésiastique dans un recueil de fables d'Esope*, die er ebenda 308—313 aus der Berliner Hs. Sachau 336 ans Licht zog. *Altarmenische Trausitten* behandelt eine Mitteilung von Mehl MsGKK. XXVI. 135f. Eine Ausgabe und Übersetzung von *Dix proverbes éthiopiens* hat Grébaut ROC. XIX 196—199 zu Ende geführt. An weiterem folkloristischen Material aus Abessinien wurden durch Kolmodin *Traditions de Tsazzega et Hazzega* in *Textes tigrigna* (= Archives d'études vricatales. V. Nr. 1—3. Uppsala 1912; 1915. — XXIX, 270; XXVII, 259; XXIV, 112 S.) und durch Sandström MO. VIII 1—15 *Some Tigrē texts with transliteration and translation* bekannt gemacht, die sich auf Genealogie und Geschichte des Stammes der Menoa beziehen. Bezüglich der allerdings in der Hauptsache heidnisch gebliebenen Galla's sind gleich wertvoll die Publikationen von Cerulli über *The folklitterature of the Galla of southern Abyssinia* (Cambridge Mass. 1922. — 228 S.) und über *I riti della iniziazione nella tribù Galla* RStO. IX 480—495.

III. Geschichte. — Quellenkunde: Als eine hervorragende Gabe auf dem Gebiete der Durchforschung griechischer Papyri zu rühmen ist Preisigkes *Namenbuch, enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen, hebräischen und sonstigen semitischen und nichtsemitischen Menschennamen, soweit sie in griechischen Urkunden Ägyptens sich vorfinden. Mit einem Anhange von* Littmann, *enthaltend die in diesem Namenbuche vorkommenden abessinischen, arabischen, aramäischen, kanaanäischen und persischen Namen* (Heidelberg 1922. — 8 S. 526 Sp.). Von Deißmanns klassischem Buche *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* liegt eine *Vierte völlig neubearbeitete Auflage* (Tübingen 1923. — XVII, 437 S.) vor, die wichtiges, neues Material berücksichtigt. Aus *Lettere cristiane dai papiri Greci del III e IV secolo* hat Ghedini (Mailand 1923. — CXXVIII, 376 S.) eine Sammlung von 44 Nrn. mit fast nur

zu ausführlichem Kommentar begleitet. *Ein christliches Freiheitszeugnis in den ägyptischen Papyri* das in zwei Versionen in den Exemplaren Cair. Cat. I 67089 und III 67294 vorliegt, hat Wenger BGCABL. 451—478 eingehend behandelt. Eine gute Auswahl des wichtigsten urkundlichen Materials, das seit Erscheinen des ersten zutage trat, eröffnet 130—199 den zweiten Teil von Wesselys *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* (Paris 1924. — S. 117 bis 287 = PO. XVIII 341—511). *Una serie di patriarchi alessandrini e non una lista di santi martiri,* wie irrtümlich der Herausgeber glaubte, bietet nach den Darlegungen Mercatis B. XXXII 198—200 der von Leipoldt, *Kopt. Urkunden* I 186 edierte Berliner koptische Papyrus 6620. *The University of Michigan Collection of Papyri*, über die Book Aeg. IV 38—40 eine kurze Nachricht gibt, umfaßt einen Bestand von 900 griechischen und 100 koptischen Nrn. Aus *Wadi Sarga,* wo einst das Kloster eines Apa Thomas sich erhob, in dessen Mönchsleben diese Urkunden auf Ostraka, Stein, Papyrus und Pergament unschätzbare Einblicke gewähren, haben Crum-Bell durchweg unliterarische *Coptic and Greek texts from the excavation undertaken by the Byzantine Research account* (Kopenhagen 1922. — XX, 233 S.) musterhaft publiziert. Neben einzelnen biblischen Texten und Homilienbruchstücken befinden sich größtenteils Rechtsurkunden und Briefe, die unsere Kenntnis des Privat- und Wirtschaftslebens der oberägyptischen Kopten des 6. und 7. Jhs. fördern, auch unter den 450 aus der Gegend von Theben stammenden *Short Texts from coptic Ostraca and Papyri edited and indexed* von Crum (Oxford 1921. — IX, 149 S.). Dieser hat ferner Aeg. III 275—283 an *Coptic Ostraca in the Museo Archeologico at Milan and some others* 12 Briefe und Urkunden mit Übersetzung bekannt gemacht. *Das εἰρε μπρόσωπον als Stellvertretungsformel in koptischen Papyri* behandelt San Nicolò BZ. XXIV 336—345. *Zu den Kaiserdatierungen unter Herakleios* hat Steinwenter ebenda 80 bis 83 das bisher übersehene griechische Präskript einer koptischen Rechtsurkunde aus Djême herangezogen. *Das Epiphanios-Kloster in Kerasus und der Metropolit Alaniens* sind Gegenstand zweier Urkunden aus den JJ. 998 und 1024, die Ficker BNgJb. III 92—101 aus Vat. Gr. 1187, einer Kopie der Hs. Escor. R. I 15 des 12. Jhs. ediert und vorzüglich sachlich erläutert hat. *Le chrysobulle de Manuel Comnène sur les biens d'Eglise* wird von Petit EO. XVIII 286f. kurz besprochen. *Die griechisch-sizilische Urkunde vom J. 1218,* die Beës BNgJb. III, 14 behandelt, wird von ihm richtig einem Archimandriten als Schreiber zugewiesen. *Ein politisches Treuebekenntnis von Benedictus, dem römisch-katholischen Bischof von Kefalonia (1228),* für den Pfalzgrafen Mario von Kefalonia und Zante wird von ihm 165—176 herausgegeben und eingehend geschichtlich kommentiert. *Un „Prostagma" de Michel*

VIII. Paléologue und dessen Publikation durch Heisenberg beschäftigen Emereau EO. XXI 178—181. *La profession de foi de l'impératrice Théodore (1283)* und deren vier ältere Ausgaben sind ebenda XVIII 286f. Gegenstand einer Mitteilung von Petit. *Le Synodicon de Thessalonique,* das Petit EO. XVIII 236—254 aus der Hs. Vat. Gr. 172 herausgab, unmittelbar eine zur Verlesung an der Κυριακὴ τῆς Ὀρθοδοξίας bestimmte Urkunde, gestattet eine Liste der Erzbischöfe von Thessalonike von 770—1440 herzustellen. *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant* behandelt ein Buch von Ebersolt (Paris 1919. — 281 S.), das die aus den Berichten der letzteren sich ergebenden Materialien zur Stadtgeschichte und Topographie der oströmischen Reichshauptstadt vereinigt. *Der hl. Josaphat, Erzbischof von Polszk und Blutzeuge,* wurde durch Hofmann (Rom 1923. — 24 S.) zum Gegenstand einer *Sammlung von Quellenschriften in Auswahl. (I. Zu Josaphats Blutzeugnis)* gemacht. *Eine unbeachtete Quelle über die Abstammung des Kaisers Basileios I., des Mazedoniers,* wurde durch Beës BNgJb. IV 76 an einem literarischen Stück, den Wundern des hl. Eugenios unter dem Namen des Johannes Lazaropoulos nachgewiesen. Eine mohammedanisch-arabische Quelle, *Le livre d'impôt foncier* des Abû Jûsuf Ja'qûb ibn Ibrâhîm al-Anṣârî, den Fagnan (Paris 1921. — XVI, 352 S.) mit Einleitung vorlegte, bietet wertvolle Aufschlüsse auch über die Lage der Christen des Khalifats während des 8. Jhs. An *Documents relatifs au concile de Florence* hat Petit (Paris 1920. — 168 S. = PO. XV 1—168) eine Serie von zunächst 6 Nrn. publiziert, durch welche *La question du purgatoire à Ferrare* beleuchtet wird. Von Castellani ausgearbeitet wurde ein *Catalogo dei Firmani ed altri documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i santuarii, le proprietà, i diritti della Custodia di Terra Santa conservati nell' archivio della stessa Custodia in Gerusalemme* (Jerusalem 1922. — 168 S.). Über *I Frati Minori nel possesso de' luoghi santi di Gerusalemme (1333) e i falsi firmani posseduti dai Greci-Elleni* handelt eine sehr besonnene und streng kritische Arbeit an den *Note e documenti per la soluzione della questione de'luoghi santi* (Florenz 1921. — 199 S.) von Golubovich. *La questione de' Luoghi Santi nel periodo degli anni 1620—1638* beleuchten die von demselben edierten *Nuovi documenti dall' incarta dell' ambasciatore Filippo de Hasley conte di Cévi* (Quarracchi 1921. — 72 S.). *Le droit du monde catholique sur les Lieux Saints de la Palestine* hat er EO. XX 220—227 auf Grund seiner Urkundenpublikationen zusammenfassend behandelt. *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta* aus den JJ. 1622—1720 hat Lemmens (Quarracchi 1921. — XXII, 428 S.), *Ἔγγραφα περὶ τοῦ Προσκυνηματικοῦ Καθεστῶτος* von griechischer Seite Themeles NS. XVIII

35—44. 84—93 zugänglich gemacht. Traurige *„Scènes de désordres" à Jérusalem et à Bethléem en 1690* betrifft ein von Voiron EO. XXIII 86—92 übersetzter arabischer Bericht eines Griechen, über dessen erschütternde Anklagen gegen die Franziskaner unparteiische Forschung doch kaum so leichten Fußes wird hinweggehen können, als es der Übersetzer tut. Die Publikation lateinischer Urkunden über *Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV.* hat Dib ROC. XIX 266—277 zu Ende geführt. *Una lettera non bene edita nè bene compresa del codice Vatic. Gr. 1043,* die Mercati B. XXX 355f. besser bekannt machte, erweist sich als Schreiben des Nicolò Maiorano, der in den JJ. 1532—1553 Professor an der Sapienza war. Von arabischen *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient. Recueillis par le Père Antoine Rabbath* hat nach dessen Tod Tournebize den *Tome second* durch einen *3ᵉ. Fasc.* (Beirut 1921. — VII, S. 409—644) ergänzt. Durch Cheikho wurde M. XXI 94—99 وصية السيد للذكر مكسيموس مظلوم الاخيرة *(Le dernier testament du Patriarche Maxime Mazloum)* herausgegeben. Eine *Collectio documentorum Maronitarum* (Livorno 1921. — 217 S.) wird Anaissi verdankt. Als *Aethiopica 15* und *23* publizierte Conti Rossini RStO. IX 452—455 bezw. 465 aus der Hs. Br. Mus. Or. 481 einen Erlaß des Königs Zar'a Jā'qob vom J. 1455/6 und aus der Hs. d'Abadie 72 eine familiengeschichtliche Eintragung des beginnenden 19. Jhs. Auf die JJ. 1633 bis 1672 bezw. 1697—1708 entfallen die von Beccari in den Bänden XIII und XIV der *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti* veröffentlichten *Relationes et epistulae Variorum* (Rom 1913. 1914. — XVII, 498; XXXII, 542 S.). Von *Documenti inediti* wurden durch Cojunian B. XXXIV 120—123 eine *Lettera di Ciriaco d'Erison, Patriarca armeno di Constantinopoli scritta al Papa Urbano VIII. e la sua professione* bekannt gemacht. Gentilizza bietet B. XXX 357—372 *Miscellanea di documenti sulla Chiesa Slava Ortodossa in Dalmazia* und ebenda XXXI 61—78 unter dem Titel *L'Albania, la Dalmazia e i bocchi di Cattaro negli anni 1570 e 1571 difese dai Veneziani contro il Turco* einschlägiges zeitgenössisches Quellenmaterial aus vatikanischen Hss. Von *Le concordat de la Serbie avec le Saint Siège (juin 1914—mai 1915)* hat Salaville EO. XVII 459—468 den *texte intégral avec notes et commentaires* zum Abdruck gebracht. *Πρακτικὰ καὶ ἀποφάσεις τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει πανορθοδόξου συνεδρίου* (Konstantinopel 1923. — 224 S.) betitelt sich die offizielle Aktenpublikation dieser vom 10. Mai bis 5. Juni 1920 abgehaltenen Versammlung. — Allgemeine und Profangeschichte: *Ägypten von Alexander d. Großen bis auf Mohammed* sind den Stoff nach den drei Schauplätzen Alexandreia, Memphis und Fajum, Thebais gliedernde glänzende Schilderungen Schubarts (Berlin 1922. — 379 S.) gewidmet, die

naturgemäß auch für das ältere ägyptische Christentum in Betracht kommen. Von *Volk und Staat in Ägypten am Ausgang der Römerherrschaft* hat eine akademische Festrede von Wegener (München 1922. — 58 S.) ein meisterhaftes Gesamtbild gezeichnet. *Staat und Gesellschaft des Byzantinischen Reiches* in lebensvollem Querschnitt vorzuführen hat Heisenberg erstmals in dem Buche über *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer bis zum Ausgange des Mittelalters.* 2. Auflage (Leipzig 1913. — S. 364—414) unternommen, dessen übrige Teile von v. Wilamowitz-Möllendorf und Kromayer herrühren. Eine breit angelegte *History of later Roman Empire (from the death of Theodosius I. to the death of Justinian* in zwei Bänden (London 1923. — XXVI, 471; X, 494 S.) hat uns Bury geschenkt. Von *The Cambridge Medieval History. Planned by* Bury. *Edited* by Tanner, Previté-Orton *and* Brooke behandelt *Vol. IV* (Cambridge 1923. — XXXVI, 993 S.) *The Eastern Roman Empire (717—1453).* Männer wie Bury selbst, Brooks, Diehl, Bréhier und Chalondon haben sich hier vereinigt, um ein dem Gegenstand gerecht werdendes Standwerk zu schaffen. Von Kulakovskijs Исторія Византіи *(Geschichte von Byzanz)* ist der III. Band (Kiev 1915. — XIV, 431 S.) dem starken Jahrhundert 602—717 gewidmet. Sorgfältige *Untersuchungen über das Officium der Prätorianerpräfectur seit Diokletian,* näherhin über die Klasse der „exceptores", hat Stein (Wien 1922. — 77 S.) angestellt. Über *Nationalität und Zahl der von Kaiser Theodosius dem Hunnenkönig Attila ausgelieferten Flüchtlinge* Tičelbiu BZ. XXIV 84—87 gehandelt. *Die Fahnen in der römisch-byzantinischen Armee des 4—10. Jahrhunderts* behandelt Große BZ. XXIV 359—372. Über *Byzance et les Turcs seldjoucides dans l'Asie occidentale jusqu'en 1081* hat Laurent (Nancy-Paris-Straßburg 1914—19. — 140 S.) gehandelt. *Bombacoratius, ein Beiname des Kaisers Alexios III. Angelos (1195—1203),* wird von Beës BNgJb. III 285 f. besprochen. *Un imperatore bizantino della decadenza: Jsaaco II. Angelo* ist B. XXXI 29—60. 247—289 Gegenstand einer Arbeit von Cognasos. Zur Geschichte der Kreuzzüge zu erwähnen sind eine kurze, volkstümliche Darstellung von Fortin *Les Croisades* (Paris 1915. — 63 S.), die hauptsächlich ihnen gewidmete *Deuxième série* einer Buchausgabe älterer Aufsätze von Schlumberger *Récits de Byzance et des Croisades* (Paris 1922. — 230 S.). Ausführungen von Lammens über الصالبيون ومكتبة طرابلس *(Les Croisés et la Bibliothèque de Tripoli),* eine Dissertation von Herzog, welche *Die Frauen auf den Fürstenthronen der Kreuzfahrerstaaten* (Berlin 1919. — XI, 154 S.) in liebevoller Darstellung zu packendem Leben erweckt, und eine Studie von Schlumberger über *Jean de Chateau-Morand, un des principaux héros français des arrières-Croisades en Orient à la fin du XIVe et à l'aurore du XVe* (Paris

1919. — 52 S.). *À la cour des Paléologues* und um *L'aigle dicéphale byzantine* bewegen sich EO. XXI 176ff. *Notes et mélanges* von Emereau. *Personaggi Bizantini dei secoli XIV—XV* verfolgt Cammelli B. XXXVI 77—108 *attraverso le Epistole di Demetrio Cidonio. Die erste Eroberung von Athen durch die Türken zu Ende des 14. Jhs.* war nach Mordtmann BNgJb. IV 346—350 wohl nur eine vorübergehende Besetzung auf einem Streifzug, weshalb denn auch nur türkische Quellen von ihr zu berichten wissen. Beiträge zur Geschichte der Einnahme Konstantinopels durch die Türken und des Griechentums seit derselben erbrachte Mystakides (Konstantinopel 1920. — 124 S.) unter dem Titel ***Ἐπὶ τῇ ἁλώσει. Μετὰ τὴν ἅλωσιν. Μωάμεθ ὁ Κατακτήτης. Ἑλληνικὸν ἔθνος. Πατριαρχεῖα.*** Über *Cyprus under the Turkes 1571—1878* liegt ein Buch von Luke (Oxford 1921. — IX, 277 S.) vor. Eine gut geschriebene, illustrierte *Histoire du peuple Arménien* von de Morgan (Nancy-Paris-Straßburg 1919. — XVIII, 410 S.) führt *Depuis les temps les plus reculés de ses annales jusqu'à nos jours.* Basmadjan hat ROC. XIX 290—301. 358—377 als Gerüste der *Chronologie de l'histoire d'Arménie* von Angaben ihrer Regierungsjahre begleitete Listen der politischen Regenten, sowie der Katholikoi und Patriarchen und ebenda XXII 327f. für *Les catholicos d'Aghthamar* eine verbesserte Neubearbeitung der betreffenden dortigen Liste geboten. *Les origines médiévales de la question arménienne* verfolgt Laurent REA. I 35—54 in dem Verhältnis der Armenier zu den Arabern, Byzantinern, Türken und Kreuzfahrern. Speziell über *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* hat er in einer eingehenden Monographie (Paris 1919. — XII, 398 S.) sich verbreitet. *Un féodal arménien au IX siècle: Gourguen Ardzrouni, fils d'Abu Beldj,* wird von ihm REA. II 157—188 behandelt. Auf blutige Vorgänge des Js. 938 beziehen sich die Mitteilungen von Huart über *Une razzia en Arménie au 8ᵉ siècle. Un arménien à la cour des Grands Mongols* wäre nach einer Darlegung von Brou, ebenda III 47—55, ein Alexander aus Aleppo gewesen, der im letzten Viertel des 16. Jhs. am Hofe Akbans lebte. *Վրաց ժամանակագրութիւնը (Die georgische Chronologie)* erörtert Kassuni HA. XXXV 493—501. 584—598. XXXVI 121—132. Eine übersichtliche, mit den nötigsten Quellenangaben versehene Geschichte Syriens von der ältesten Zeit bis zu unseren Tagen schenkte uns Lammens in seinem zweibändigen Werke *La Syrie* (Beirut 1921, IX, 279 u. 277 S.). Anonym erschien eine *Petite Histoire de Syrie et du Liban* (Beirut 1924. — 150 S.), der eine *Histoire de Syrie depuis les temps anciens jusqu'à nos jours* von Nassi (Conflans-St. Honorine 1923. — 167 S.) zur Seite tritt. Es sind dies die تاليفان جديدان في تاريخ سورية *(Deux Nouvelles histoires de Syrie),* über die Dahdah M. XXII 200—206 referiert. *L'Arabie antéislamique* haben zum Gegen-

stande *Quatre conférences données à l'Université Egyptienne du Caire 1909* eines Meisters wie Guidi (Paris 1921. — 89 S.), in denen u. A. naturgemäß auch über die Dynastien der Laḫmiden und Ghassaniden, die Verbreitung des Christentums in Arabien und dessen Beziehungen zu Abessinien gehandelt wird. Bei Conti Rossini *Aethiopica* 11. 12. RStO. IX 378—381 stehen speziell die politischen Bewegungen des 5. und 6. Jhs. zu beiden Seiten des Roten Meeres in Rede. Einen nicht unbedingt zuverlässigen Gesamtabriß der Geschichte Abessiniens boten unter dem Titel *L'impero del Leone di Giuda* die Note *sull' Abissinia* von Rosa (Brescia 1913. — 253 S.) Über die Beziehungen zwischen *Egitto ed Etiopia nei tempi antichi e nell' età di mezzo* hat Aeg. III 1—18 Conti Rossini gehandelt, während seine *Aethiopica 16. 17.* RStO. IX 455—460 der abessinischen Politik des 14—16. Jhs. gegenüber dem Islam bezw. dem 1529 verstorbenen Bur-Häuptling Zemāl gewidmet sind. Von *Contributi alla storia letteraria di Abissinia* Guidis ist in einer Nr. 3 *La prigionia in Waḥni* RAL. 5. XXXI 93—103 eine Notiz über die ins Jahr 1647 fallende erste Verbannung dorthin ans Licht gezogen. Ein *Catalogue des rois de Harar (1637—1887)* wird durch Basset JA. 11, III 245—258 mit einer bibliographischen Übersicht über die Harar betreffende Literatur begleitet. Unter dem Titel *Les Latins d'Orient* beleuchten *Conférences données en janvier 1921 au Collège de France* von Jorga (Paris 1921. — 51 S.) die Wurzeln des rumänischen Volkstums und staatlichen Lebens, während Banescu BNgJb. III 287—310 *Les premiers témoignages byzantins sur les Roumains du Bas-Danube* sorgfältig verhört. Unter dem Titel *La civilisation du peuple Serbe au Moyen Age* hat Stansyèvitch ROC. XX 282—307 den Abriß einer Gesamtgeschichte der völkischen und staatlichen Entwicklung Serbiens bis ins 15. Jh. geboten. Chichkof wirft EO. XIX 188—199 einen *Coup d'oeil sur l'histoire politique et religieuse du Monténégro.* — Lokalgeschichte: *A short history of Antioch 300 B.C.-A.D. 1268* (Oxford 1921. — 324 S.) hat Bouchier zum Verfasser. Eine nicht allzugediegene Leistung ist *A History of Sinai* von Eckenstein (London 1921. — XIII, 202 S.), die auch die Geschicke der christlichen Heiligtümer des Berges behandelt. Ein erster Band liegt vor von تأريخ الموصل *(Geschichte Mosuls)* von Saiġ (Kairo 1923. — 361 S.). Einen Abschnitt auch über die christliche Periode der Stadtgeschichte bietet Cheikho محاضرة في حمص ومآثرها *(Une Conférence sur Homs et ses souvenirs).* V. Schultzes prächtiges Buch *Altchristliche Städte und Landschaften. II. Kleinasien. Erste Hälfte* (Gütersloh 1922. — XII, 477 S.) ist der Geschichte des alten Christentums in den Landschaften Pontos, Paphlagonia, Honorias, Bithynia und Hellespontos und ihren monumentalen Zeugnissen gewidmet. *La Bithynie sous l'empire byzantin* ist EO.

XX 168—182. 302—319, *La Thrace byzantine* ebenda XIX 385—409. XX 46—66 Gegenstand einer Studie von Janin. Mordtmann zeigt BNgJb. IV 333 f. die Ungeschichtlichkeit der weit verbreiteten Anschauung von einer Eroberung von *Prusa* durch den Hamdaniden Seif ed-daula im J. 947. Hofmeister erbringt einen Beitrag zur Geschichte der süditalienisch-byzantinischen Welt im 10. und 11. Jh., indem er ebenda 328—339 die *Stammreihe der Herzöge von Amalfi aus dem Hause des Muscus comes* verfolgt. Ein Stück nordsyrischer Lokalgeschichte des ausgehenden 18. Jh.s entrollt ein Aufsatz von Deheran über *Les Infortunes des Français d'Alep pendant l'expédition d'Egypte* Syr. III 338—349. — Wirtschaftsgeschichte: *Circolazione monetaria e prezzi nel mondo antico ed in particolare in Egitto* verfolgt auf Grund der Papyri und des inschriftlichen Materials eine für die Kenntnis der antiken Volkswirtschaft ungemein schätzenswerte Arbeit von Segrè (Rom 1922. — 176 S.) mit sicherer Methode bis in die byzantinische Zeit. *Le montant du budget de l'Empire byzantin* hat Andréadès REG. XXXIV 20—36 untersucht. — Kirchengeschichte: Von Mourets umfassender *Histoire générale de l'Eglise* erschienen in Neuauflage die *Les Origines chrétiennes* und *Les Pères de l'Eglise* behandelnden beiden ersten Bände (Paris 1914. — 542; 528 S.). *Untersuchungen zur Frage des Sozialismus und Kommunismus im Christentum der ersten Jahrhunderte* hat Bigelmair BGOABL. 73—93 angestellt. Weber verfolgt *Des Paulus Reiseroute bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens* (Würzburg 1920. — 41 S.). *An Introduction on the History of the Assyrian Church* von Wigram (London 1916. — XVII, 318 S.) beschäftigt sich auf Grund der adiabenischen Bischofsgeschichte des Mĕšīḥāzĕχā mit den Anfängen des Christentums in der Adiabene und im Perserreich. In der *La Paix constantinienne et le catholicisme* betitelten ausgezeichneten Kirchengeschichte des konstantinischen Zeitalters von Batiffol (Paris 1914. — VIII, 542 S.) nimmt der Orient die ihm gebührende Stelle ein. In die gleiche Epoche führt Bardy's *Saint Athanase* (Paris 1914. — XVI, 209 S.) und der Versuch von Marin (Paris 1917. — XVI, 203 S.), für *Saint Nicolas évêque de Myre* auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte aus der Fülle des Legendarischen das Charakter- und Lebensbild eines leibhaften Mannes geschichtlicher Wirklichkeit zu gewinnen. Peeters erörtert REA. I 15—33 *Le début de la persecution de Sapor d'après Fauste de Byzance,* wobei er es für wahrscheinlich hält, daß, wie dieser berichtet, die Verfolgung mit der Feindschaft zwischen Sapor und Aršak von Armenien im Zusammenhang steht und gegen die Echtheit der Martyrerakten des Mari Bedenken geltend macht. Über *L'affaire de l'Hénotique et le premier schisme byzantin au Ve siècle* handelt Salaville EO. XVIII 255—265. 389—397; XIX 69—73. 415—433 in gediegener Zusammen-

fassung. *La vie de saint Jean Damascène* hat ebenda XXIII 137—161 Jugie dargestellt. Eine *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites* (518—616) (Paris 1923. — IV, 429 S.) des im Weltkriege gefallenen J. Maspero wurde zuerst durch seinen Vater G. Maspero und nach dessen Tod durch Fortescue weitergeführt und, nachdem auch dieser vor Vollendung der Arbeit starb, durch Wiet zum Abschluß gebracht. Trotz solcher Ungunst der Verhältnisse ist sie eine höchst wertvolle Erscheinung geworden. Ausführungen Jugies *De Photii morali effigie* B. XXXVII 1—32; XXXVIII 22—48 zeichnen von dem Charakter des romfeindlichen Byzantiners ein wenig schmeichelhaftes Bild. Beës hat mit gewaltigem Fleiße *Prosopographisches, Hagiologisches und Kunstgeschichtliches über den hl. Bessarion, den Metropoliten von Larissa († 1540)*, gesammelt und so BNgJb. IV 351—400 einen überaus schätzenswerten Beitrag *Zur Kirchengeschichte Thessaliens im 15.—16. Jh.* geliefert. *Un réformateur laique dans l'Eglise grecque, Apostolos Makrakis (1831—1905)* wird durch Grégoire EO. XIX 403—414 in seinem Lebenswerke gewürdigt. *Le Saint Siège et la Russie* betreffend hat Boudon (Paris 1922. — XX, 580 S.) *Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle* behandelt. Durch Klarheit und innere Wärme ausgezeichnet ist das Buch Fortescues über *The Lesser Eastern Churches* (London 1913. — XVI, 468), eine Kirchen- und Konfessionskunde des nichtunierten Orients mit Ausschluß der griechisch-orthodoxen Kirche. Bei Armalé في البطريركية الانطاكية *(Au Patriarcat d'Antioche)* M. XXI 494—507. 589—599. 660—671 wird ein Überblick über die Entwicklung des antiochenischen Patriarchats und die Geschichte der jakobitischen und unierten syrischen Kirche geboten. Eine Ergänzung findet dieser durch einen solchen desselben Verfassers über جثالقة المشرق ومفارنة السريان *(Les Primats d'Orient et les Maphriens)* ebenda XX 182—192. 272—281. 362—377. 417—427. *L'expansion nestorienne en Asie* ist Gegenstand einer eingehenden Darstellung von Nau *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet* XL 193—388. In einer Գաւազանագիրք կաթողիկոսաց Աղթամարայ *(Chronik der Katholikos von Aghtamar)* hat Akinian (Wien 1920. — 200 S.) die Geschichte der Inhaber dieses Sitzes von David I. (1113—1165?) bis zum Ende des letzten Vertreters Khačatur im J. 1895 vorgeführt. Auf Grund dieses Werkes wird ein Abriß derselben nach einleitender Orientierung über die Quellen durch Macler *Le „Liber Pontificalis" des Catholicos d'Aghtamar* JA. CCII 37—69 geboten. Կ. Պոլսի Հայ պատրիարքութեան ծագումը եւ առաջին Պատրիարք Յովակիմ Արքեպիսկոպոս *(Der Ursprung des armenischen Patriarchats in Konstantinopel und der erste Patriarch Erzbischof Joachim)* werden von Babken HA. XXXVIII 432—442 besprochen. Ein nach dem Tode des Verfassers von dessen Freund Smith heraus-

gegebener erster Band einer Behandlung, die durch Fortescue auch *The uniate Eastern Churches* finden sollten, (London 1923. — XXI, 244 S.) ist den Italogriechen und Melkiten gewidmet. In französischer Ausgabe ist ein ursprünglich italienisch gehaltener Vortrag von Cattan über *L'Hellénisme dans la première constitution de l'Eglise gréco-melkite* (Rom 1920. — 31 S.) erschienen. Der gleiche Verfasser hatte (Rom 1912. — 33 S.) *Cenni storici intorno alla vita di Mgr. Neofito Nasri vescovo di Saidnaïa* geboten, der am 24. Februar 1731 in Rom im Rufe der Heiligkeit starb. Eine populäre Skizze, die zuerst im *Annuaire pontifical catholique* 1914, 449—524 erschien, sah sich durch Tfinkdji *L'Eglise chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui* (Paris 1914. — X, 82 S.) gewidmet. Eine verdiente Gestalt aus deren jüngster Geschichte, der 1917 verstorbene Verfasser zahlreicher kirchengeschichtlicher Arbeiten und arabische Übersetzer der Summa contra Gentiles des hl. Thomas von Aquino und des Chronicon ecclesiasticum Bar 'Eβrājās, erhielt ein ehrendes Denkmal bei Tobia ترجمة حياة وتاليف القس بطرس نصرى الكلدانى *(La vie et les oeuvres du prêtre Chaldéen Pierre Nasri)* M. XXI 657-660. Populär zusammenfassend ist wieder ein Schriftchen von el-Khazen über *I Siri Maroniti, La Nazione e la Chiesa* (Rom 1923. — 41 S.). An Einzelbeiträgen zur neueren maronitischen Kirchengeschichte sind zunächst solche von Ghaleb zu nennen über: نوابغ المدرسة المارونية الاولى: المطران بطرس ضوميط مخلوف *(Quelques célébrités du Collège maronite de Rome: Pierre Makhlouf)* M. XXII 17—30. 100—114 und über البطريرك جرجس عميرة *(Georges Amira)* ebenda 341—350. 438—448. Dazu gesellen sich Fortsetzungen von Cheikho الطائفة المارونية والرهبانية اليسوعية فى القرنين السادس والسابع عشر *(La nation maronita et la Cie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles)* M. XX 780—789. 1053—1058; XXI 701—707. Ein erster Teil von Aufschlüssen über die *Hierarchia latina Orientis 1602—1922* (Rom 1923. — 72 S. = *Orientalia Christiana* I Nr. 5) wird Lemmens verdankt. Ein Aufsätzchen von Bogère über *L'évêché de Nicopolis en Bulgarie* EO. XVIII 160—164 verbindet einen Rückblick auf die frühere Geschichte dieses Sitzes mit einem Referat über die gegenwärtige kirchliche Organisation der unierten Bulgaren. — Konziliengeschichte: Die Rolle der Kirche von Jerusalem auf den ersten allgemeinen Konzilien behandeln Aufsätze des Archimandriten Hippolytos über *Ἡ ἐκκλησία Ἱεροσολύμων ἐν τῇ πρώτῃ οἰκουμενικῇ συνόδῳ* und *Ἡ ἐκκλησία Ἱεροσολύμων ἐν ταῖς Οἰκουμενικαῖς Συνόδοις Γ' καὶ Δ'* NS. XVII 259—266 bezw. 515—521. *The Synod of Alexandria and the schism of Antioch in A. D. 362* sind Gegenstand einer Untersuchung von Armstrong JTSt. XXII 206—221. 347—355. Ein Aufsatz von Badcock über *The Council of Constantinople and the Nicene Creed* ebenda XVI 205—225

beschäftigt sich mit dem Ursprung des längeren in der fünften Sitzung des Chalcedonense redigierten Symbols. Die *Kopt. Miscelle CXXXVI* v. Lemms BAP. 1914, 532—534 erbringt *Zu den Akten des Concils von Ephesus* einen Beitrag zur sprachlichen Erklärung des koptischen Textes. Über den *Primatus Pontificis romani in concilio Chalcedonensi* hat Harepin (Quarracchi 1923. — X, 130 S.), über *La question du Purgatoire au concile de Ferrare-Florence* Jugie EO. XX 269—292 gehandelt. — Geschichte des Mönchtums: Eine zusammenfassende Geschichte der Auswirkung des asketischen Gedankens in der Kirche bis zum 10. Jh. bietet Pourrat unter dem Titel *La spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise au Moyen Age* (Paris 1918. — XII, 502 S.). An weitere Kreise wendet sich eine die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenfassende Studie über *Christian Monasticism in Egypt* von Mackean (London 1920. — 160 S.). Speziell *Das Mönchtum der sketischen Wüste* sucht Bousset ZKg. XLII 1—40 in seiner wesenhaft auf das anachoretische Ideal eingestellten und dabei durch einen Drang zu gesteigerter Askese, namentlich durch Sicheinschließen in die Zelle bezeichneten Eigenart zu erfassen. *La patrie de Cassien* wäre nach Ménager EO. XX 330—356 sicher nicht Gallien, sondern entweder Skythien oder Skythopolis in Palästina gewesen, wozu indessen auch die Bemerkungen von Thibaut *Autour de la patrie de Cassien* ebenda 447 ff. zu vergleichen sind. Sehr wertvoll ist die *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine (450) jusqu'à l'invasion arabe (640)* van Caussenberghs (Paris 1914. — X, 199 S.). *La fondazione del Deyr-el-Abiad* wird von Monneret de Villard Äg. IV 156—162 durch den Nachweis zweier Erwähnungen des Gründers Kaisarios in Briefen Šenutes in neues Licht gerückt. *Encore une fois sur Makarios Kalorites* handelnd sucht Banescu BNgJb. III 158 ff. zu erweisen, daß der Athos als Καλὸν ὄρος bezeichnet werde und neben dem bithynischen Olympos und dem Ida schon vor der Zeit der Bilderstürme als Zentrum monastischen Lebens Berühmtheit besessen habe. Diese Ergebnisse wurden allerdings durch S. G. Mercati in negativer Beantwortung der Frage: *Kalorités est il synonyme de Hagiorités?* ebenda IV 9—11 abgelehnt. *Geschichtliche Forschungsergebnisse und Mönchs- und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster* hat Beës a. a. O. III 364—403 vorgeführt und eingehend gewürdigt. Ausführungen über *Le couvent byzantin de femmes à Prinkipo* von Mamboury EO. XIX 200—208 sind nicht nur den Ruinen desselben, sondern auch der Geschichte des schon durch Justinos II. begründet gewesenen gewidmet. Einen Überblick über den *État actuel de la vie monastique en Grèce* gibt Grégoire ebenda 214—220. Die Nachrichten über *Les anciens monastères bénédictins en Orient* hat Gariador (Lille-Paris 1912. — 120 S.) mit großem Fleiße zusammengestellt. Über *Missio-*

naires franciscains en Orient au XIII[e] et au XIV[e] siècle verbreitet sich Salaville EO. XVII 349—360. *Les Frères Uniteurs ou Dominicains arméniens* sahen sich ROC. XXII 145—161. 249—279 durch Tournebize eine höchst dankenswerte Gesamtdarstellung der Geschichte ihrer Entstehung und ihres Wirkens von 1330 bis zum Erlöschen ihrer ruhmvollen Traditionen im J. 1714 gewidmet. Seine *Notes et documents pour l'histoire de l'Eglise melkite* über *Athanase V. Jauhar et les réformes des Chouérites* hat Bacel EO. XVII 315 bis 333 zu Ende geführt. كشف الخفاء عن المحاسى والحبساء *(Les anciens Ermitages et les Ermites du Mont Liban)* werden M. XXI 130—140 durch Dagher besprochen. Im einzelnen hat durch Sarah حبيس فرنسوى فى لبنان المسير فرنسوا دى شسطويل *(Un ermite français au Liban: Mr. Francois de Chasteuil)*, † 1644, ebenda XX 571—576. 649f.—659 und durch Chitti الاب شربل حبيس عنّايا القديس *(Le père Charbel, le saint solitaire de 'Annaya)* a. a. O. 289—297 eine monographische Behandlung erfahren. Erst im J. 1922 verstorben ist الطيب الاثر الاب مبارك المتينى اللبنانى *(Le Père Mobarak de Mutein religieux libanais)*, dessen Lebensbild a. a. O. 852—862 von Sarah gezeichnet wird. Einer Frauenkongregation gewidmet ist die Jubiläumsbetrachtung von Cheikho يوبيل السنة السبعين فى خدمة الوطن والدين *(Notice sommaire sur les Religieuses arabes des SS. CC. de Jésus et de Marie)* M. XXI 641—657. Um den heimischen Begründer der Lazaristenkongregation in Abessinien handelt es sich bei Abba Tekla-Haimanot, *Abouna Jacob ou le vénérable de Jacobis. Scènes de sa vie d'apostolat par un témoin* (Paris 1914. — 240 S.), bezw. bei der italienischen Bearbeitung dieses Buches durch Celestino da Desio, *Episodi della vita apostolica di Abuna Jacob ossia il venerabile padre De Jacobis raccontati da un testimone* (Asmara 1915. — XV 372 S.). Ադամանդեայ յոբելեան հանդէս քահանայութեան Գերապայծառ Գրիգոր *(Das sechzigjährige Priesterjubiläum des hochwürdigsten Herrn Dr. Gregor von Govrik, Generalabtes und Erzbischofs)* der Mechitharistenkongregation wird HA. XXXV 257—270 behandelt. — Beziehungen zum Abendland; das Unionsproblem: Um den Übergang eines der erfolgreichst gewordenen östlichen Impulse in die Geisteswelt des christlichen Abendlandes handelt es sich bei Darlegungen von Grabmann über *Ps.-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters* BGCABL. 180—199. Wertvolle Belege für ein Erscheinen von Armeniern im mittelalterlichen Italien bergen sich bei Poma *L'elemento armeno nell' onomastico italiano* RStO. VIII 647ff. Näherhin über armenische Wallfahrer nach und armenische Kirchen in Rom orientiert ein Aufsatz von Cojounian über *Gli armeni in Roma* B. XXXIV 212—223, während in einem solchen desselben Verfassers über *Gli armeni in Italia* ebenda 110—117 einschlägige Nachrichten speziell für Livorno

anläßlich des zweiten Zentennariums der dortigen armenischen Kirche gesammelt sind. Eine Studie über *La Chiesa di S. Maria in Domnica detta volgarmente „della navicella“* von Cattan ebenda 374—396 befaßt sich eingehend auch mit deren auf das J. 1739 zurückgehenden Verbindung mit der libanesischen Basilianerkongregation des hl. Johannes von Šuair. Über *Les Arméniens en France de 1789 à nos jours* erhalten wir durch Mathorez REA. II 293—314 Aufschluß. *Les traditions françaises au Liban* verfolgt Ristelhuber (Paris 1918. XII, 304 S.) bis ins Zeitalter der Kreuzzüge und über dasselbe hinauf bis zu den sagenhaften Verbindungen Karls d. Gr. mit dem Osten, die *Histoire des relations entre la France et les Roumains* Jorga (Paris 1918. — XVI, 289 S.) sogar bis ins Altertum zurück. Einen *Aperçu historique sur le Protectorat et les Capitulations* bot Servière EO. XVII 432—443. Ein Aufsatz über *Les aspects réligieuses de la question d'Orient et l'ancienne diplomatie française* von Salaville ebenda XVIII 116—137 geht bis auf die Zeit Ludwigs XIV. zurück. Calvet behandelte (Paris 1921. — 111 S.) *Le Problème catholique de l'union des Églises* in seiner Totalität. Lamy wirft EO. XXII 340—360 die praktisch gestellte Frage auf: *Que faut-il penser de l'apostolat catholique en Orient?* Auch *Notes et Informations* von Servière ebenda XXI 203—13 beschäftigen sich mit den allgemeinen *Perspectives de rapprochement des Églises.* Über *Joseph de Maistre et le schisme gréco-russe* hat Jugie XX 402—430; XXI 129—161 eingehend sich verbreitet, wozu ergänzend Grumel über *Joseph de Maistre et le catholicisme en Russie* XXI 394f. *Notes inédites* aus dessen Tagebuch während der JJ. 1811 und 1812 bot. Die Artikelserie von Serraz über *Un ouvrier russe de l'union des Eglises, Vladimir Soloviev (1853 bis 1900)* XVIII 165—179. 342—363; XIX 74—106; XX 450—460 gibt ein umfassendes Bild von dessen Leben und Wirken. Cheikho sucht M. XX 735—741 die Frage: هل يتحمل ان يغيّر الروس ارثودكسيّتهم *(La Russie pourrat-elle être Catholique?)* auf Grund der geschichtlichen Vergangenheit der russischen Kirche zu beantworten. Auch Danzass erwägt EO. XXI 396—409 *L'avenir catholique de la Russie.* Verkhovsky beschäftigt sich ebenda 410—441 mit *L'action catholique en Russie* speziell *À propos du „biritualisme“ de Mgr. Ropp,* Ausführungen, auf welche de Ropp selbst XXII 207—210 mit solchen *Pour l'action catholique en Russie* entgegnete. Denselben Gegenstand wie ein Aufsatz von Cheikho über الارثذكسية والانكليكانية *(L'Eglise Orthodoxe et l'Anglicanisme)* M. XX 868—875 behandelt in Buchform d'Herbigny *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie gréco-slave* (Paris 1922. — 158 S.). In verwandter Richtung liegen auch der EO. XXII 73—77 von Estienne erstattete Bericht über *Un congrès d'union à Hélouan,* zu dem sich vom 17.—20. Oktober 1922 Vertreter verschiedener orientalischer und

verschiedener Kirchengemeinschaften der angelsächsischen Welt versammelt hatten, Ausführungen von Rieutort über *La „World Conference“ d'union et les Églises d'Orient* ebenda 211—226 und solche, die er in einer *Chronique unioniste*, XIX 331—360 *A propos du mouvement pour l'Union des Eglises en Angleterre, en Amérique et en Orient* gemacht hatte.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Eine anregende Arbeit von Jüthner über *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins* (Leipzig 1923. — VIII, 165 S.) geht abschließend auch auf das Verhältnis des Christentums zu den beiden Begriffen ein. Unter dem Titel *Pneuma Hagion* wird von Leisegang (Leipzig 1922. — VI, 150 S.) *Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* zu erweisen versucht, während Preisigke (Heidelberg 1922. — 40 S.) *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* an die altägyptische Vorstellung eines göttlichen Kraftfluidums anzuknüpfen sich bemüht. Eine Untersuchung von E. Maaß über *Segnen, Weihen, Taufen* ARw. XXI 241—286 handelt speziell über σφραγίς im allgemeinen, in den Dionysos- und den Kybele-Mysterien, in Eleusis und im Christentum. *Anubis, Hermes, Michaël* betitelt sich *Ein Beitrag zur Geschichte des religiös-philosophischen Synkretismus im Griechischen Orient* von Carolidis (Straßburg 1913. — 21 S.), für den die Beziehungen des Erzengels als Seelengeleiters und der Gestalt des hl. Christophoros zum Hermes ψυχοπομπός bzw. zu Anubis in Betracht kamen. Die Schwierigkeit wissenschaftlich zuverlässiger Feststellung buddhistisch-christlicher Zusammenhänge zeigt an einem Schulbeispiel Haas in einer Forschung über *„Das Scherflein der Witwe“ und seine Entsprechung im Tripiṭaka*, die er *Mit einem Anhang: Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* begleitet hat (Leipzig 1922. — 175; 47 S.). *Ein Gegenstück zu dem Seelenhymnus der Thomasakten* wurde ZNtW. XXI 35ff. durch Reitzenstein an dem buddhistischem Märchen vom Prinzen Fünfwaffe unter Beiziehung manichäischer und mandäischer Parallelen nachgewiesen. Millet handelt REA. I 233—236 *Sur les termes religieux iraniens en arménien*, wobei die Frage nach dem Verhältnis der in ihrem Einfluß auf Armenien greifbar werdenden iranischen Religion zum Avesta im Vordergrund steht. Mit dem Fortleben heidnischen Glaubens und Brauches bei den äthiopischen Semiten, dem Kult des Adlers und der Mutter Erde und magischem Kanibalismus beschäftigen sich die *Aethiopica 1—3* Conti Rossinis RStO. IX 365—372. *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum* hat Rudolph (Stuttgart 1922. — 92 S.) neu untersucht, wobei er zu dem Ergebnis gelangte, daß von grundlegender Bedeutung für das religiöse Lebens-

werk Mohammeds seine Beziehungen zum letzteren waren. Bei Zwemer *Die Christologie des Islams. Ein Versuch über Leben, Persönlichkeit und Lehre Jesu Christi nach dem Koran und der orthodoxen Tradition* hat ein in seiner Art klassisches englisches Original eine *Genehmigte Übersetzung von* Frick (Stuttgart 1921. — 116 S.) gefunden. Durch Di Matteo wurde RStO. IX 301—364 an der *Confutazione contro i Cristiani dello zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm* (gest. 860 n. Chr.) das durch gute Vertrautheit mit dem NTlichen Text bemerkenswerte älteste erhaltene Denkmal antichristlicher polemischer Literatur des Islams in Urtext und Übersetzung bekannt gemacht. Grundlegende Bedeutung gewinnen die den ältesten Nachrichten über das eigentümliche abessinische Judentum, seiner Literatur, seinen Gebeten, seiner Herkunft und dem Namen seiner Anhänger gewidmeten *Appunti di storia e letteratura Falascià* von Conti Rossini RStO. VIII 563—610. — Lehre und Lehrentwicklung: Lortz bringt BGCABL. 301—327 zur Darstellung, wie *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts* eingeführt wird. Von Lebretons Buch *Les origines du dogme de la trinité* erschien eine *4e édition entièrement refondue* (Paris 1919. — XXIV, 544 S.). *Die Lüge in der patristischen Literatur* wurde durch Schindler BGCABL. 421 bis 433 behandelt. *Beiträge zum Descensus ad inferos von* Kroll (Königsberg 1922. — 56 S. = *Beilage zum Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Winter 1922/23*) möchten die Vorstellung desselben letzten Endes auf ein altchristliches Kultdrama zurückführen. Fermi verfolgt RTStFR. II 458—479. III 64—71. 298—306 *S. Paolo negli Apologisti greci del II. secolo* unter dem Gesichtspunkte ihres Zusammenhangs mit dem Apostel in ihrer Anthropologie, ihrer Behandlung des Problems des Bösen und der Bestimmung des Heilsbegriffes. In Ausführungen *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge* BGCABL. 359—380 hat H. Meyer eingehend auch die einschlägigen Anschauungen des Origenes berücksichtigt. *L'etica di Metodio d'Olimpo* wurde RTStFR. III 272—298, *L'escatologia di Metodio d'Olimpo* IV 182—202 durch Biamonti in ihrer Gegensätzlichkeit zu origenistischen Anschauungen behandelt. *Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandrinischen Theologie bis Arius* liegt TQs. CII 190—219 eine Untersuchung von Anwander vor. *Studi apollinaristici* von Furlani erweisen II 257—285 *La dottrina trinitaria di Apollinare di Laodicea* als altnizänisch und im Einklang mit seiner Christologie stehend und IV 129—146 *I supposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea* als wesenhaft aristotelisch. *L'ecclésiologie de saint Basile* wurde EO. XXI 9—30 durch Batiffol erörtert, während Grumel ebenda 280—292 speziell über *Saint Basile et les Siège Apostolique* handelte. Ein Buch von Moulard über *Saint Jean Chry-*

sostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité (Paris 1923. — 322 S.) ist dessen Lehre über Ehe und Jungfräulichkeit gewidmet. Marini verfolgte B. XXIX 316—322; XXX 1—11. 335—348; XXXI 209—225, bezw. in einer Buchausgabe (Rom 1919. — XVII, 320 S.) *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo.* Ein Artikel von Hodgson über *The metaphysik of Nestorius* JTSt. XIX 46—55 behandelt näherhin den von diesem mit πρόσωπον verbundenen Sinn. *Nestorius's Version of the Nicene Creed* bemühte sich Connolly ebenda XVI 397—402 syrisch und griechisch zu rekonstruieren, wozu Badcock a. a. O. 552f. einige ergänzende Bemerkungen machte. Jugie behandelt *Revue des sciences philosophiques* X 548—559 *La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins.* Einen nur ungenügend geglückten Versuch dogmengeschichtlicher Ehrenrettung machte Giauad Sfair *L'ortodossia di Narsai rilevata dalla sua Omelia sui Dottori Greci* B. XXXIII 313—327. *Un théologien nestorien Babai le Grand (VI et VII 1.)* wurde durch Grumel EO. XXII 153—181. 257—280; XXIII 9—33. 162—177 auf Grund der noch zu berührenden Ausgabe seines Hauptwerkes zum Leben erweckt. Spačil führt B. XXXVIII 157—178; XXXIX 15—47 in systematischem Überblick *La teologia di S. Anastasio Sinaita* vor. Jugie handelt ebenda XXXIX 1—7 über *Saint Jean Damascène et l'Immaculée Conception.* Grumel hat EO. XX 257—268 *L'Iconologie de saint Théodore Studite* und XXI 165—175 *L'Iconologie de saint Germain de Constantinople* zur Darstellung gebracht. Über *Photius et la primauté de S. Pierre et du Pape* hat Jugie B. XXXIII 121—130; XXIII 16—76 bezw. in Buchform (Rom 1921. — 73 S.) gehandelt, während er EO. XVII 527—530 in Ausführungen über *Georges Scholarios et l'Immaculée Conception* die Lehre von der letzteren in einer κοίμησις-Homilie des Byzantiners ausgesprochen finden möchte, XVIII 138ff. im gleichen Sinne *L'homélie de Michel Psellos sur l'Annonciation* verwertet und 375—388 auf Grund dreier gleich jener noch unedierter Homilien *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas* skizziert. Cheikho verfolgt M. XXII 427—437 سرّ القربان في الكنائس الشرقية *(Le dogme de l'Eucharistie dans les églises orientales.* Tournebize glaubt ROC. XXI 173—181 *L'Immaculée Conception* als *dans les anciennes églises orientales: grecque, arménienne, copte, syrienne* geglaubt nachweisen zu können. Die *Ecclesiologia dissidentium antiquiorum* brachte Spačil (Rom 1923. — 40 S. = *Orientalia Christiana* I 1) zu knapper Darstellung. de Meester entwickelte B. XXXVII 47—67; XXXVIII 49—63 *Le dogme de la Rédemption d'après la théologie de l'Église Orthodoxe* unter Gegenüberstellung des katholischen Lehrbegriffs und Anführung der einzelnen Autoren. Jugie erörtert EO. XVII 402—421 *La doctrine des*

fins dernières dans l'Eglise gréco-russe, zeigt ebenda XVIII 305—321, daß *Le nombre des conciles oecuméniques reconnus par l'Église gréco-russe et ses théologiens* keineswegs feststeht, verbreitet sich XIX 22—35 über *Le dogme de l'Immaculée Conception d'après un théologien russe,* dem 1898 verstorbenen Archipresbyter Lebedev, Verfasser eines 1881 erstmals erschienenen Werkes über die Unterschiede der abendländischen und morgenländischen Mariologie, und untersucht XIX 257—277 die Frage: *Où en est la question de la procession du Saint-Esprit dans l'Église gréco-russe?* mit dem Ergebnis, daß sie nicht als dogmatisch entschieden betrachtet werden könne. — Häresien: Einen trefflichen Überblick über die Gnosis und ihre wichtigsten Systeme vermitteln die *Frammenti gnostici* Buonaiutis (Rom 1923. — 166 S. = *Scrittori cristiani antichi* Nr. 4). Mit dem Montanismus beschäftigen sich in entsprechend anerkennenswerter Weise zwei Schriften von Faggiotto über *L'eresia dei Frigi* (Rom 1924. — 146 S. = *Nr. 9* derselben Sammlung) und über *La diaspora Catafrigia. Tertulliano e la „nuova profezia"* (Rom 1924. — 184 S.). *Die Lehre Manis* hat Wesendonk (Leipzig 1922. — 86 S.) unter Berücksichtigung der Turfanfunde in verdienstlicher Zusammenfassung vorgeführt. Mit gründlichster Ausführlichkeit wurden dagegen *Les Ecritures Manichéennes* durch Alfaric (Paris 1908. — III 151; 240 S.) zum Gegenstand einer für die Zukunft grundlegenden Arbeit gemacht. Speziell *La prima coppia umana nel sistemo manicheo* RStO. VII 663—668 ist derjenige einer auf Grund des chinesischen manichäischen Textes und der syrischen und lateinischen Zeugnisse geführten Untersuchung. Über *Marcionitisches Christentum* ist eine sich an weitere Kreise richtende Erörterung von Förster *Christl. Welt* XXXV 809—827 zu verzeichnen. Untersuchungen von Zappalà über *Taziano e lo Gnosticismo* machen die enkratitische Lehre des ersteren als praktischen Widerhall des letzteren verständlich. In einem zweiten Abschnitt von *Appunti bardesanici* hat Levi della Vida RStO. VIII 716—722 eine Reihe bisher übersehener *Fonti arabe sul Bardesanismo* in die Forschung eingeführt. — Legende: Über *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen* wurde durch Haase (Münster i. W. 1922. — VIII, 319 S.) eine reiche Stoffsammlung geboten, deren Wert nur durch das vorwiegende Arbeiten mit bloßen Übersetzungen einigermaßen beeinträchtigt wird. Eine in der Sammlung des haggadischen Materials vorzügliche Arbeit von Aptowitzer über *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (Wien 1922. — VIII, 184 S.) läßt in der Art der Benützung der syrischen Quellen zu wünschen übrig. *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage* sind AB. XXXIX 314—32 Gegenstand einer Untersuchung von Delehaye. — Liturgie: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* hat Baumstark

(Freiburg i. B. 1923. — IX, 159 S. = *Ecclesia Orans. Zehntes Bändchen*) in gleichmäßiger Berücksichtigung von Morgenland und Abendland gehandelt. In einer Untersuchung über *Trishagion und Qeduscha* JbLw. III 18–32 behandelt er an einem ebenso bedeutsamen als instruktiven Beispiel den geschichtlichen Zusammenhang zwischen christlicher und synagogaler Liturgie. Um dieses Zusammenhangs willen sind auch hier die Untersuchungen zu erwähnen, zu deren Gegenstand durch Thackeray JTSt. XVI 177—204 *The song of Hannah and other lessons and psalms for the jewish New Year's day* wie Lev. 23, 24ff.; Jer. 31, 19ff.; Gen. 21, 1ff. bezw. 22, 1ff. gemacht wurden. Noch stärker interessiert vom Standpunkte christlich-orientalischer Parallelerscheinungen aus ein Paradigmengebet der abessinischen Juden, das Conti Rossini RStO. VIII 593—597 in seinen *Appunti di storia e letteratura Falasciâ* in Urtext und Übersetzung bekannt gemacht hat. Auch auf *Manichaeische Laien-Beichtspiegel* des sog. „Khuastuanift" und deren Bußgebete darf hier hingewiesen werden, von denen Bang LM. XXXVI 137—242 eine Transkription des osttürkischen Textes mit Übersetzung und eindringendem Kommentar begleitet. *Liturgischer Nachhall aus der Verfolgungszeit* wurde durch Baumstark BGCABL. 53—72 auf dem Gebiete allgemeinen Fürbittengebets in erster Linie für den Orient nachgewiesen. Eine in hohem Grade begrüßenswerte Zusammenstellung auf Papyrus erhaltener liturgischer Texte bietet Wessely *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus* PO. XVIII fasc. 3, 200—226. 282ff. Feinsinnige und ungemein sorgfältige *Symbolstudien* von Lietzmann stellen ZNtW. XXI 1—34; XXII 257—279 im Gegensatze zu der späteren römischen die Grundlinien orientalischer Fassungen des Taufbekenntnisses ans Licht, deren Typus auch für Nordafrika durch Tertullian, für Gallien durch Irenaeus und als der älteste sogar für Rom durch Justinus bezeugt wird. Auch werden neben den dreigliedrigen trinitarischen Bekenntnisformeln solche nur zu Jesus als dem Herrn und zweigliedrige zu Gott und Christus berücksichtigt. Den Anfang des Nicaeno-Constantinopolitanums mit dem ohne weiteres auf die Liturgie hinweisenden adhortativen Eingang πιστεύωμεν bietet demgegenüber der OP. XV 17 veröffentlichte Papyrus Nr. 1784 des 5. Jhs. *The „Apostolic Anaphora" and the Prayer of St. Polykarp* betreffend erhebt Robinson JTSt. XXI 97—105 Einspruch gegen einige Thesen Cagins, besonders gegen seine aus der Doxologie des Polykarpgebets gezogenen Schlüsse. Speziell *The prayer of St. Polykarp and its concluding doxology* anlangend, verweist Turner ebenda XXIII 390f. auf Justins Apol I 65 als noch älteren Beleg einer dreiteiligen doxologischen Formel. Zum gleichen Problem haben sich auch nochmals Robinson a. a. O. XXIV 141—144 und Connolly 144—146, der letztere unter Eingehen auch

auf die Doxologie der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytos, geäußert. In breitem Umfang, aber leider ohne genügend scharfe Methode werden die östlichen Liturgiedenkmäler verwertet, in einer bei aller Abwegigkeit immerhin reiche Anregung bietenden Doppelarbeit von Wetter über *Altchristliche Liturgien: I. Das christliche Mysterium. Studien zur Geschichte des Abendmahls. II. Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls* (Göttingen 1921. 1922. — VIII, 196; IV 132 S. = *Forschungen zur Religion u. Literatur d. A. u. NTs.* Neue Folge 13. 17.). Eine an die Wesensverwandlung der Elemente nicht gebundene Epiphanie des erhöhten Christus will hier als der ursprüngliche Inhalt des eucharistischen Mysteriums, die Gabendarbringung durch die Gemeinde als Ausgangspunkt der eucharistischen Opferidee erwiesen werden. *Zur Epiklese* liegen eine Miszelle von Casel JbLw. III 100—102 und eine Untersuchung von Connolly *On the meaning of „Epiclesis"* in *The Downside Review* 1923, 28—43 vor, die beide durch streng philologische Inangriffnahme des Problems sich auszeichnen, während Brinktrine *Ephemerides Liturgicae* XXXVII 9—18. 49—57. 111—116. 155—164 *De epiclesi eucharistica* in mehr theologischer Orientierung handelt, wobei er die gewiß nicht ursprüngliche „Epiklese" im späteren technischen Wortsinne auf einen überspannten Parallelismus des eucharistischen Hochgebets mit dem Taufwasserweihegebet zurückführen möchte. Auf Grund der Hippolytischen Kirchenordnung und der Beschreibung Justins hat Thibaut EO. XXI 323—334 *L'initiation chrétienne aux premiers siècles* behandelt, auf die er auch die bekannten Angaben des Plinius im Briefe an Traian bezieht. An *Early Ordination Services* will Frere JTSt. XVI 323—371 auf Grund ausgedehnter Textvergleichungen die ursprüngliche Form der betreffenden Ritualien in AK. VIII und den verwandten Schriften herausstellen. Speziell *The ordination prayer for a presbyter in the Church Order of Hippolytus* und das entsprechende Bischofsweihegebet vergleicht Turner ebenda 542—547 in griechischer Rekonstruktion mit einem Gebet des Sacramentarium Gregorianum. Im allgemeinen über *The ordination prayers in the ancient Church Order* hat hier weiterführend a. a. O. XVII 248—256 Bartelet, über *The Prayer for the Consecration of a Bishop* hat ebendort 338f. Nairne gehandelt und einschlägige Bemerkungen schließlich XVIII 55—58 auch noch Connolly beigesteuert. *An ancient prayer in the mediaeval Euchologia* mit dem Connolly XIX 132—144 unter Beifügung wertvoller Anhänge über den Schriftenkreis der Ἀποστολικὴ παράδοσις sich beschäftigt, ist die auf diese zurückgehende Εὐχὴ ἐπὶ προσφερόντων καρποὺς νέους, die zuerst Mercati in einer Festschrift für Gasquet ans Licht gezogen hatte. Zu *The Anaphora of the Ethiopic Testament of Our Lord* liegt XXIII 44—49 ein Beitrag von Hardey an der Übersetzung des

betreffenden eucharistischen Hochgebetstextes nach den Hss. Br. Mus. Or. 793 und 795 vor. *Zwei Textergänzungen zum liturgischen Papyrus von Dêr Balyzeh* hat Jungmann ZKT. 1924. 465—470 in Vorschlag gebracht. Ein Aufsatz von Thibaut über *Le pseudo-Denys et la prière catholique de l'Église primitive* EO. XX 283—294 erweist die diakonale Litanei als die vor der Gabendarbringung zu rezitierende „καθολικὴ ὑμνῳδία" des Unbekannten. Was spätere eucharistische Formulare von überkonfessioneller Verbreitung anlangt, so haben ihre dankenswerte Übersetzung von *The georgian version of the Liturgy of Saint-James* Conybeare-Wardrop ROC. XIX 155—173 zu Ende geführt. *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa* wurde durch Rücker in einer durch eine gehaltvolle Einleitung eröffneten und durch ein vorzügliches syrisches und griechisches Wortregister ergänzten mustergültigen kritischen Edition *Mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben* (Münster i. W. 1923. — XXXII, 88 S. = *Liturgiegeschichtl. Quellen. Heft 4*). *Die Liturgie des sog. Eusebios von Alexandrien* hat Baumstark JbLw. II 91 f. als eine solche des kleinasiatischen Machtbereiches von Konstantinopel erwiesen. Für *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia* hat er ebenda 92—98 ein Bruchstück des griechischen Originals und umfangreiche Reste einer koptischen Rezension aufgezeigt. Die *Origine de la messe des Présanctifiés* des Orients will Thibaut EO. XIX 36—48 in der Karfreitagsliturgie finden. Ein zusammenfassendes Buch von Janin über *Les Eglises orientales et les Rites orientaux* (Paris o. J. — VIII, 720 S.) behandelt zuerst die einzelnen Riten, um dann jeweils mit kurzer geschichtlicher Einleitung auch im allgemeinen auf die betreffende kirchliche Gemeinschaft, ihre Organisation, Verwaltung und ihr religiöses Leben einzugehen. Daraus waren schon vor Erscheinen der Buchausgabe die folgenden Kapitel in den EO. veröffentlicht worden: *Introduction historique à une Étude des Églises orientales* XVII 389—410, *L'Union des Églises* ebenda 446—458, *Les catholiques de rite byzantin* XVII 487—526, *Les Arméniens: l'Eglise arménienne* XVIII 5—32, *Les Eglises serbes non unies* ebenda 141 bis 159, *L'exarchat bulgare* 266—271, *Le rite syrien et les Eglises syriennes* 321—341. Karalevskij hat *Studion. Bolletino delle chiese di rito bizantino* I 7 ff. gezeigt, *Ce qu'il faut entendre par rite byzantin* und ebenda 46 ff. *Les dénominations des rites orientaux non byzantins* erörtert, wobei er für die Unterscheidung eines westsyrischen oder antiochenisch-hierosolymitanischen, eines ostsyrischen oder chaldäischen, eines armenischen und eines ägyptischen Ritus eintritt. Im allgemeinen *La disciplina della liturgia nella Chiesa greca e latina* und insbesondere *L'amministrazione dei Sacramenti nella Chiesa greca e latina* betreffend, haben Borgia bezw. Gassisi (Grottaferrata 1916. — 20; 30 S. =

Studi liturgici X. XI) den Unterschied östlicher und westlicher Praxis herausgearbeitet. Eine Studie von Franco über *La consecrazione eucaristica nella liturgia greca* (Rom 1913. — 91 S.) sucht den Einklang der beiden byzantinischen Formulare mit der konsekratorischen Bedeutung der Einsetzungsworte zu erweisen. *Le rite de l'Extrême Onction dans l'Église gréco-russe* wurde ROC. XXI 40—72 durch Rouël de Journel in seiner Entwicklung verfolgt. Kardinal van Rossum zieht in einer *De Essentia sacramenti Ordinis disquisitio historico-theologica* (Freiburg i. B. 1914. — 200 S.) gegen die Annahme einer Wesentlichkeit der Zeremonie der traditio instrumentorum in breitem Maße die orientalische Liturgie bei, was Salaville EO. XVIII 33—50 zu einem eingehenden Bericht über *Les rites orientaux et la théologie d'après un ouvrage de S. Em. le cardinal Van Rossum* veranlaßte. S. G. Mercati veröffentlichte B. XXXVIII 9—21 mit einer Einleitung über den πολυχρονισμός überhaupt und bisher bekannt gewordene einschlägige Texte aus der Hs. Barb. gr. 292 einen *Laudo cantato dal Clero greco di Candia per il pontefice Urbano VIII e l'arcivescovo Luca Stella*. Über *Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe* hat Rücker JbLw. I 61—86 grundlegenden Aufschluß geboten. B. XXXIII 171—184 hat Halabia *Del rito puro della Chiesa d'Antiochia* gehandelt, wobei des näheren Kirchen- und Altarweihe, die Zubereitung von Wein und Brot für die eucharistische Feier, die liturgischen Gewänder und Gefäße, Zeremonien der Ehrenbezeugung vor der Eucharistie in der Messe, der Meßritus überhaupt und speziell die Jakobusliturgie, die Konzelebration, die ordines minores, eine eigentümliche Feuerzeremonie der Vigilmessen von Ostern und Weihnachten, Zeremonien des Karfreitags und der Osternacht zur Sprache kommen. *Une anaphore syriaque de Sévère d'Antioche pour la messe des présanctifiés* wurde ROC. XXI 25—39 durch Rajji aus der Pariser Hs. Bibl. Nat. Syr. 70 mit einleitenden allgemeinen Bemerkungen über die Präsanktifikatenliturgie bei den syrischen Jakobiten herausgegeben und übersetzt. In einer leicht abweichenden Rezension erscheint dasselbe Formular auch in dem neuen, seiner Kirche durch den Patriarchen Rahmani geschenkten ausgezeichneten *Missale iuxta ritum ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum, auctoritate recognitum* (Šarfah 1922. — 15, 282 S.), das nächst dem außeranaphorischen Meßordo an Anaphoren diejenigen des Herrenbruders Jakobus, des Evangelisten Johannes, der zwölf Apostel, des Evangelisten Markus, des Eustathios von Antiocheia und Kyrillos von Jerusalem, sowie — was besonders zu begrüßen ist — erstmals einen Druck des Originals der bisher nur in der Übersetzung des Andreas Masius zugänglichen syrischen Rezension der Basileiosliturgie bietet. Eine doppelte (lateinische und syrische) gelehrte Vorrede, Rubriken für Hochamt und Pontifikatamt,

sowie für die Liturgie der Karwoche, Gebete vor und nach der Messe und zur Weihe des Altars und der Meßgeräte ergänzen den mit glücklichem Griffe ausgewählten Stoff. Daneben ist ein gleichfalls durch Rahmani angeregtes *Petit Manuel de la Messe syrienne* eines Ungenannten, von dem bereits eine *2e édition* (Paris 1923. — XII, 61 S.) vorliegt, bestimmt einem Einleben in dieselbe in praktischer Devotion auch für Angehörige des abendländischen Ritus zu dienen. Überaus dankenswert ist eine *Étude sur la liturgie maronite* von Dib (Paris o. J. — XV, 237 S.), die nach zwei allgemeinen historischen Einleitungskapiteln die einzelnen liturgischen Bücher des heutigen Brauches nach ihrem Inhalt und Werdegang behandelt. Für die Kenntnis der koptischen Liturgie dürfte die Bedeutung einer uns schon lange fehlenden Einführung die Übersetzung der Kapp. 16—19 von Abû-l-Barakâts „Lampe der Finsternis" über *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte* gewinnen, deren bereits in diesem Sinne höchst wertvolle Einleitung Villecourt LM. XXXVI 249—292 veröffentlicht hat. Sodann hat De Lacy O'Leary uns hier mit drei wertvollen Gaben beschenkt. Seine, Textausgabe und Übersetzung des Stücks bringende, Mitteilung *On a Directory fragment recently discovered in the Wadi n-Natrun* JTSt. XXIV 428—432 hat zwei von einer Expedition des New-Yorker Metropolitanmuseums im Kloster Abû Makâr gefundene Blätter zum Gegenstand, die mit Bezug auf die Ordnung der Gesangsstücke des kirchlichen Tagzeitengebets Einblick in ein eigenartiges gottesdienstliches Zusammenleben zweier verschiedener Kommunitäten eines und desselben Klosters gewähren. Gleicher Herkunft sind die von ihm publizierten *Fragmentary Coptic Hymns* (London 1924. — 60 S.), jetzt in dem Museum der Muʿallaqa in Alt-Kairo aufbewahrte Hss.-Bruchstücke des 15./16. und 18. Jhs. mit teilweise bisher selbst hslich nicht bekannten poetischen Texten. Auch diese Reste sind aufgenommen in der mit bedeutsamer Einleitung ausgestatteten kritischen Neuausgabe des „Theotokia"-Officiums: *The Coptic Theotokia. Text from Vatican. Copt. XXXVIII. Bibl. Nat. Copte 22, 23, 65, 69 and other MSS. including fragments recently found at the Dêr Abû Makâr in the Wadî Natrun* (London 1923. — XII, 80 S.). Durch die Beifügung bisher nicht gedruckter Zusatzhymnen geht diese weit hinaus, auch über diejenige Labîbs كتاب الابصولمودية المقدسة الكيهاكية (Buch der heiligen Psalmodie des Monats Kaihak.) (Kairo 1627 M. = 1912), neben der eine von Ph. Makarios und Mich. Girgis besorgte des كتاب طروحات البسخة المقدسة (Buches der heiligen Pascha-Antiphonen) (Kairo 1631 M. = 1914) nachzutragen ist. Ein eucharistisches Interzessionsgebet in saïdischem Dialekt ist nach einem aus Akhmim stammenden Blatt in den unten zu registrierenden *Manuscrits coptes* von Munier 85—87 unter Nr. 9260 publiziert.

Bei Wessely GKT. V 1—19. 129—132 entfallen auf den bekannten Buchtyp griechisch-saïdischer Hymnen- und Perikopendirektorien die Nrn. 261—266, eine merkwürdige Abfolge meist griechischer liturgischer Formeln bietet Nr. 260, während Nr. 267 einem griechisch-saïdischen Perikopenbuch entstammt, Nr. 288 den Schluß eines saïdischen Gebetbuches und 289 saïdische Gebete auf einzelne Herren- und Heiligenfeste bringt. Eine *Notice sur le manuscrit copte-arabe n° 2 de l'Institut catholique de Paris* von Pochon bringt ROC. XXI 241—245 aus dieser Hs. mit lateinischer Übersetzung den bohairischen Text eines Gebets zur Segnung von Eulogienbrot und eines Dankgebets nach der Mahlzeit. Auf verschiedenartigen liturgischen Brauch bezog sich *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert,* als den Graf (Paderborn 1923. — XV, 208 S.) unter Übersetzung des einschlägigen Quellenmaterials, das letzten Endes auf eine Union mit den Melchiten hinauslaufende Lebenswerk des Markos ibn al-Qanbar meisterhaft gewürdigt hat. *Il Rituale etiopico* lehrt Talvacchia B. XXXVI 206 bis 209; XXXVII 163—168; XXXVIII 283 näher kennen. An einleitende Bemerkungen über seine Entwicklung in den unierten Kreisen schließt sich eine Darstellung seines Aufbaues nach der Chaîne'schen Edition und einer Hs. des abessinischen Klosters in Jerusalem an, ergänzt durch Mitteilungen über die Absolutionsformeln und die Gebete der Kommunionausteilung. An abessinischen Anaphoren hat Mercer JSOR. I 24—32 *The Anaphora of Our Lord* in Original und Übersetzung, II 83—86 *The Anaphora of St. Dioscorus,* III 51—64 *The Anaphora of Our Lady,* IV 35—42 *The Anaphora of St. John Chrysostom,* V 21—33 *The Anaphora of the Holy and Blessed John,* VII 27—34 *The Anaphora of St. Gregory the brother of Basil* und VIII 66—75 *The Anaphora of the Three Hundred and Eighteen Orthodox Fathers* in bloßen Übersetzungen vorgelegt. Dem Einfluß morgenländischer Liturgie auf das Abendland ist Baumstark JbLw. II 1—17 in einer Untersuchung, deren Gegenstand *Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis* des Karfreitags bilden, und ebenda III 114—116 in einer Miszelle über *Fulbert von Chartres und ein Stichiron der griechischen Oktoïchos* nachgegangen. — Heortologie und Perikopenforschung: *Le Calendrier d'Oxyrrhynque pour l'année 535—6* des zuerst OP. XI 19—44 veröffentlichten Oxyrrhynchus-Papyrus Nr. 1337, eine liturgiegeschichtliche Quelle ersten Rangs, hat Delehaye AB. XLII 83—99 aufs neue abgedruckt und kommentiert. An arabischem Quellenmaterial zur Kenntnis des kirchlichen Festjahres im christlichen Osten wurden durch Griveau *Les fêtes des Melchites par Al-Birouni, Les fêtes des Coptes par Al-Maqrizi* und ein *Calendrier Maronite par Ibn al-Qola'i* ediert und übersetzt (Paris 1914. — 76 S. = PO. X 287—356). Eine Reihe allgemeiner festgeschichtlicher Aufsätze von Thibaut in EO.

trägt naturgemäß nicht zuletzt den Verhältnissen des Ostens Rechnung. So enthält ein solcher über *La solennité de Noël* XX 153—162 einen Abschnitt auch über die Ausbreitung des Festes im Orient. Ein solcher über *L'Epiphanie* XIX 278—294 ist nächst Ursprung und Bedeutung des Festes vor allem seiner Feier im frühchristlichen Jerusalem gewidmet und behandelt einleitend auch die — wohl irrig — als „fêtes préparatrices à la solennité des Épiphanies" gewerteten Heiligenfeste des 25.—28. Dezembers. Wiederum vor allem in ihrer Entwicklung im frühchristlichen und byzantinischen Jerusalem ist XX 67—78 die *Solennité du dimanche des Palmes* verfolgt. Nicht minder steht der Bericht der Aetheria über den Kult der Heiligen Stadt ebenda 155—167 bezüglich der *Solennité de la Cène de Seigneur: le Jeudi Saint* im Vordergrund. Zusammenfassende Mitteilungen bietet Médawar M. XXII 253—265 über اسبوع الآلام في الكنيستين السريانية والمارونية *(Les cérémonies de la Semaine Sainte dans les rits syrien et maronite). Die „Ankunft im Hafen" des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten* des Anfangs der Karwoche bei Armeniern, Nestorianern und im Kultus von Jerusalem wurden durch Rücker JbLw. III 78—92 in vorbildlicher Weise untersucht. Auf Erwähnung von *Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung* hat Baumstark ebenda 118ff. hingewiesen. Seine noch an späterer Stelle zu berührenden *Pachomiana* hat Hengstenberg BGCABL. 238—252 *mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien* ausgestattet, in welchem die dortige altchristliche Ostertauffeier zur Frage steht. *The Jacobite service for Holy Saturday*, mit dem Burkitt JTSt. XXIV 424—427 nach einem Ordo der Hss. Br. Mus. Add. 17 230 vom J. 1337) genauer bekannt macht, ist der eigentümliche Ritus der „Versöhnung" (Denzinger, *Ritus Orientalium* II 552f. Vgl. Baumstark, *Festbrevier u. Kirchenjahr d. syr. Jakobiten*. 241). Zur *Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem* zeigt Heisenberg BZ. XXIV 329—335, daß dort der vierzigste Tag nach Ostern ursprünglich als Fest der Unschuldigen Kinder begangen wurde. Um die alte Zweizahl von Sonntagen der Verkündigung an Zacharias und an die allerseligste Jungfrau handelt es sich EO. XXVI 129—152 bei Jugie *La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif*, wobei allerdings im einzelnen etwas zu viel auf den zweiten dieser Sonntage bezogen wird. In seinen *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne* (Paris 1919. — VI, 329 S.) 193—215 tritt Batiffol für die Ableitung des Festes des 2. Februar aus dem altchristlichen Lokalkult Jerusalems unter Ablehnung einer Verknüpfung mit heidnischem Festbrauche Roms ein. *Le sanctuaire de la Vièrge aux Chalcopratia*, dem EO. XXIII 36—62 eine eingehende Untersuchung von Lathoud gewidmet ist, war die konstantinopolitanische Stationskirche des

25. März. Jene Arbeit enthält demgemäß nicht nur 45f. Angaben über den *Culte liturgique de la ceinture* der allerseligsten Jungfrau, die man in der Kirche verehrte, sondern 46—51 nach dem Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos eine Schilderung davon, wie unter Teilnahme von Kaiser und Hof *L'annonciation aux Chalcopratia* gefeiert wurde. Nach Darlegungen von Grébaut ROC. XX 431—435 wird *La fête de l'Annonciation d'après le synaxaire éthiopien* am 29. Magâbit (= 25. März bezw. 6. April) oder 22. Tâḫšâš (= 18. bezw. 30. Dezember) begangen, wobei es für das letztere Datum einen Beweis der Abhängigkeit von spanisch-abendländischem Brauche darstellt, wenn es durch die Gottesmutter selbst dem hl. Ildefons von Toledo geoffenbart worden sein soll. *La fête de saint Élie au Mont Carmel* und mit ihrem ihr internationalen und interkonfessionellen Treiben gewaltiger Pilgerscharen erfährt durch Jaussen RB. XXX 249—259 eine anschauliche Schilderung. Über تذكار الموتى فى الكنائس الشرقية *(La commémoration des Défunts dans les Eglises Orientales)* hat Cheikho M. XX 972—976 gehandelt. Eine ungemein tiefschürfende Untersuchung sah sich *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* durch Holl (Berlin 1924. — 40 S. = Abhdl. PAW. 1923. Nr. 5) gewidmet. Grébaut hat ROC. XIX 199—208; XX 201—206; XXII 95—99 nach der Hs. Nr. 4 der Sammlung Delorme *Un fragment de ménologe éthiopien*, die Monate Maskaram und Teqemt umfassend, und XXII 100—108 von *Quelques ménologes éthiopiens* zunächst aus der Hs. d'Abbadie Nr. 105 dasjenige des Monats Tâḫšâš in Urtext und Übersetzung bekannt gemacht und das letztere mit den koptischen und syrisch-jakobitischen Heiligenkalendern derselben Zeit verglichen. Baumstark hat *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht* (Münster i. W. 1921. — XII, 196 S. = *Liturgiegeschichtl. Forschungen Heft 3*), wobei die nestorianische Ordnung vorab nach dem Ritus des „Oberen Klosters" bei Mossul, an jakobitischem Material die Perikopennotierungen syro-hexaplarischer Hss. des 7. und 8. Jhs. und das Lektionar des Patriarchen Athanasios V. und für den Brauch des frühchristlichen Jerusalems das mit dem altarmenischen Lektionar, dem georgischen Kanonarion und dem griechischen Typikon für die Kar- und Osterwoche zu vergleichende christlich-palästinensische Lektionar in Betracht kamen. Angeregt durch diese Arbeit, erschloß Burkitt auf Grund des in der Hs. Br. M. Add. 14. 528 enthaltenen Perikopenbuches des 6. Jhs. und der Perikopennotierungen älterer biblischer Volltexthss. des British Museum der Forschung in grundlegender Weise *The Early Syriac Lectionary System* etwa der Zeit eines Rabbula von Edessa *(From the Proceedings of the Museum Academy. Vol. XI.* London 1923. — 38 S.) und

hat durch den — immerhin noch nicht erschöpfenden — Nachweis weiterer christlich-palästinensischer Materialien JTSt. XXIV 415—424 auch *The old Lectionary of Jerusalem* besser zu kennen gelehrt. Durch Mystakides wird BNgJb. III 351—359 *Ὁ μεμβράνινος κῶδιξ ὑπ' ἀρ.: 244 τοῦ ἐν ΚΠόλει ἱεροῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου*, eine Homiliensammlung für die Monate September—Dezember sorgfältiger als dies durch Papadopulos-Kerameus *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* IV 207f. geschehen war, beschrieben und im Gegensatze zu ihm dem 12., statt dem 14. Jh. zugewiesen. Ein hochbedeutsames Neuland liturgiegeschichtlicher Forschung wurde an der patristischen Lesung des griechisch-slawischen Tagzeitengebets und ihrer vom Sabbas- bezw. Studionkloster ausgegangenen Ordnung durch Vinogradov in Angriff genommen mit dem aufschlußreichen Buche Уставныя Чтенія [проповѣдь книга]. Историко-гомилетическое изсѣдованіе. Выпускъ первый Устовная регломситація чтеніи въ греческойцерква (Die Lektionen des Typikons [Die Buchpredigt]. Eine historisch-homiletische Untersuchung. Erste Lieferung: Die Reglementierung der Lektionen durch das Typikon in der griechischen Kirche). (Sergiev Posad. 1914. — XVI. 323 S.). — Kirchenmusik: *Byzantine Musical Notation* betrifft BZ. XXIV 320—328 *A Reply* an Riemann von Tillyard, der daneben JHSt. XLI 29—49 *The problem of byzantine neumes* und im *Annual of the British School at Athens* XXII 133—156 *The modes in byzantine music* erörtert, am letzteren Orte XXIII 194—205 *Some byzantine musical manuscripts at Cambridge* beschrieben und in der Serie von *Church Music Monographs* eine zusammenfassende Studie über *Byzantine Music and Hymnography* (London 1923. — 79 S.) geboten hat. In dieser berührt er sich ebenso wie Hoëg in einer vom Standpunkte des Philologen ausgehenden und an der Hand des zweiten Teils des „Hagiopolites"-Traktates durchgeführten Untersuchung über *La Théorie de la Musique Byzantine* REG. XXIV 321—334 letzten Endes mit den Anschauungen von Wellesz, der seinen wertvollen Arbeiten eine gründliche, den Kirchengesang der Armenier, Syrer, Kopten und Abessinier, ebensowohl wie denjenigen der Byzantiner und dessen Nachwirkung in der heutigen orthodoxen Kirchenmusik auf europäischem Boden behandelnde Gesamteinführung in die *Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik* (Münster i. W. 1923. — VIII, 120 S.) hinzufügte — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: *Beiträge zur Geschichte der Verfassung der alten Kirche* von K. Müller (Berlin 1922. — 35 S. = Abhdl. PAW. 1922. Nr. 3) sind für den Orient wichtig durch Ausführungen über ἐπίσκοπος τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν und ähnliche Ausdrücke, die Anfänge des meletianischen Schismas in Ägypten, die Verfassung der ägyptischen Kirche zur Zeit des Nicänums

und die nicänischen Kanones 4—7. Eine Studie von Emereau über *Apocrisaires et apocrisariat* beleuchtet EO. XVII 289—297 die *Notion de l'apocrisariat et ses variétés à travers l'histoire* und wird ebenda 542—548 durch Bemerkungen über *Les Apocrisaires en Orient* ergänzt. *Une question de droit canonique: De quelle autorité relèvent les monastères orientaux?* wird a. a. O. XXI 308—322 durch Deslandes geschichtlich und nach dem gegenwärtig geltenden Recht der unierten und nichtunierten Kirchen beantwortet. Über *Le droit d'appel en Orient et le synode permanent de Constantinople* handelt Vailhé XX 129—146. Cayré behandelt XIX 295—321 *Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de Saint Basile. Le pouvoir de dispenser de la consanguinité et de l'affinité au deuxième degré chez les Maronites* wurde, wie Dib ROC. XIX 337—346 zeigt, von jeher durch deren Patriarchen beansprucht und ihnen neuerdings durch päpstliches Indult tatsächlich zugestanden. *L'élection des évèques dans l'Eglise melkite catholique* behandelt eine Notiz von Koury EO. XIX 361—364. Durch Ivanovitch wird ebenda XXI 186—202 mit dem Wortlaut der *Statuts du patriarcat serbe* bekannt gemacht und ihr Inhalt zusammengefaßt, während Catoire ebenda 334—342; XVIII 51—60 seine Darstellung der *Lois et règlements de l'Eglise roumaine* weitergeführt hat. Wie sich vor den umfangreichen neuesten Verfassungsänderungen *Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche* gestaltete, ist aus einem Buche von Zankov (Halle 1920. — XVI, 288 S.) zu entnehmen. De Francisci beleuchtet Aeg. I 302—308 *La dottrina bizantina della „datio in solutum"* an der Hand der Papyri. *La „Meditatio de nudis pactis"*, ein byzantinisches Rechtsgutachten, wurde durch Monnier und Platon (Paris 1914. — 246 S.) eingehend behandelt und auf die Zeit des Kaisers Konstantinos IX. Monomachos datiert. Byzantinische Rechtsdenkmäler anlangend, wird weiterhin *Das Promulgationsjahr der Isaurischen Ecloge* durch Ginis BZ. XXIV 346—358 auf 726 bestimmt. *Gli studi di E. Carusi sui Diritti Orientali* erfahren RStO. IX 55—182 durch Nallino eine ebenso eingehende und wohlbegründete als herbe Kritik, die auch auf das Gebiet des griechisch-orientalischen Rechts und seiner Beziehungen zum mohammedanischen sich erstreckt. Eine erschöpfende Kodifikation des heute gültigen abessinischen Gewohnheitsrechtes stellen die *Principi di diritto consuetudinario nell' Eritrea* von Conti Rossini (Rom 1916. — 802 S.) dar.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde; Paläographie: Ein *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae patriarchatus Alexandrini in Cahira* wurde AB. XXXIX 345—357 durch Delehaye veröffentlicht. Neben diesen erwähnt seien bezüglich griechischer Hss.kunde die kurze Beschreibung, welche *Die Evangelienhandschrift*

der Metropolitankirche zu Janina BNgJb. III 160 durch Beës erfahren hat, Bemerkungen von Mercati *Intorno ad una sottoscrizione di Romano abbate di S. Benedetto in Calabria* in der Vierevangelienhs. Vat. Barb. Gr. 54 des 13. Jhs. B. XXX 349—353 und die von demselben ebenda 353—355 aus Vat. Gr. 319 des 14. Jhs. ans Licht gezogenen *Kryptographica*. Auch seine *Appunti Scolariani* XXXVI 109—144 und seine *Minuzie* XXXVI 144—147; XXXVIII 135—144 bewegen sich wesentlich auf dem Gebiete minutiöser Hss.-Durchforschung. Dankenswerte *Corrections et additions au catalogue des manuscrits syriaques de Paris* hat Nau JA. 11. V 487—536 geboten. *Sur quelques autographes de Michel le Syrien patriarche d'Antioche de 1166 à 1199* hat er ROC. XIX 378—397 gehandelt. In Rede stehen besonders die beiden Pariser Hss. Bibl. Nat. Syr. 167 vom J. 1190 und 113, wobei die letztere sich als die autographische Originalredaktion des in Vat. Syr. 1172 in kalligraphischer Ausführung vom J. 1172 vorliegenden Pontifikal-Rituales erweist. Den neben einzelnen syrischen vor allem arabische Hss. beschreibenden *Catalogue sommaire des manuscrits du Père Paul Asbath,* den er ROC. XVII 280—285; XVIII 241—251 begonnen hatte, setzt dieser selbst ROC. XX 276—279 fort; da die meisten Hss. während des Krieges verloren gingen, hat er von neuem zu sammeln begonnen und legt in ROC. XXII 194—205. 288—305 unter dem Titel *Les manuscrits orientaux de la bibliothèque du P.-Paul Sbath* gleichzeitig auch EO. XXII 299—339. 455—477; XXIII 201—221 ein Verzeichnis vor. Aus dem Dêr el-Abjad stammende Pergamenthss. sind die *Manuscrits coptes,* die Munier in dem prächtigen Bande *Catalogue général du Musée du Caire n. 9201—9304* (Kairo 1916. — VII, 213 S., 21 Taf.) vorführt. Seinen *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris* hat Chaîne ROC. XIX 247—265 zum Abschluß gebracht. *Les manuscrits éthiopiens de M. E. Delorme* fährt Grébaut ebenda XIX 174—182. 347—357; XX 82—91. 408—415; XXI 137—147 zu beschreiben fort. Eine eingehende Beschreibung der *Manuscrits éthiopiens appartenant à M. N. Bergey* hat ebenderselbe XXII 426—442 unter Mitteilung von Textproben in Original und Übersetzungen mit einer Hs. begonnen, die nächst den bekannten Weddâsê Mârjâm eine zweite, Weddâsê wa-Genây („Lobgesänge und Danksagungen") betitelte Liedersammlung enthält. Kosian wird ein Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Սանասարեան վարժարանի ի Կարին *(Katalog der armenischen Hss. des Sanassarian-Instituts zu Erzerum)* HA. XXXV 173—181. 486—493. 580—584, Guschakian ein Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Նշանի վանուց ի Սեբաստիա *(Katalog der armenischen Hss. des Klosters Surb Nschan in Siwas)* ebenda XXXVI 461—470; XXXVII 69—73; XXXVIII 118—122. 245—249. 322—334 verdankt. Durch die Sorgfalt ihrer Beschreibungsweise in hohem Grade

ausgezeichnet sind Maclers *Notices de manuscrits arméniens ou relatifs aux Arméniens dans quelques bibliothèques de la Péninsule ibérique et du Sud-Est de la France* REA. I 63—80. 85—116. 237—272. 411—418. Սաղմոսարան գրուած Լեւոն Գ. Թագաւորի համար *(Ein im Auftrag des Königs Leon III. geschriebenes Psalterium v. J. 1283)* aus Adana wurde durch Hapeschian HA. XXXVI 139—155 unter Beifügung von Abbildungen und Schriftproben beschrieben. *Die Namen der griechischen Schriftarten* behandelte Gardthausen BNgJb. III 1—11 mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Sachkenntnis. Marquart hat *Über den Ursprung der armenischen Schrift in Verbindung mit der Biographie des heiligen Mašt'oc'* (Wien 1917. — 60 S.) eine Untersuchung angestellt, Adjarian HA. XXXV 228—315 bezw. XXXVIII 168—183 über Հայոց գրերը *(Die armenischen Schriften)* und Հայ գրերու ձեւափոխութիւնները *(Die Entwicklung der armenischen Schriften)* im allgemeinen und ebenda XXXVII 462—478. 507—522 über Մեսրոպեան գրերու տեսակները եւ զարգացումը *(Die Arten und die Entwicklungen der armenischen Unzialschriften)* gehandelt. Vardanian beschäftigt sich HA. XXXVIII 143 mit der Frage: Հայ գրչագիրները ինչ պայմաններու տակ կ'ընդօրինակէին հայ ձեռագիրները *(Unter welchen Umständen schrieben die armenischen Kopisten?)*. Durch N. A. wird ebenda XXXV 638ff. der Dominikaner Ֆրա Աւգոստինոս Աւետիք *(Fra Augustinus Avedik)* als Schreiber je einer Hs. in Venedig, Oxford und Walaršapat nachgewiesen. — Literaturgeschichte: Von Bardenhewers *Geschichte der altkirchlichen Literatur* behandelt ein *Vierter Band* (Freiburg i. B. 1924. — X, 671 S.) *Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts.* In der in Gemeinschaft mit ihm von Schmid neubearbeiteten 6. Aufl. von Christs *Griechischer Litteraturgeschichte* II 2, 1105—1500 hat Stählin *Die altchristliche griechische Litteratur* in einer auch als *Sonder-Abdruck* (München 1924) erschienen geschichtlichen Darstellung vorgeführt. Beide Werke werden besprochen werden. Von *Istituzioni di patrologia ad uso delle scuole teologiche* von Manucci ist eine *Parte I* (Rom 1914. — XII, 175 S.) der *Epoca antenicena*, eine Parte II (Rom 1915. — 306 S.) der *Epoca post-nicena* gewidmet. Gleichfalls für Seminarien und die Hand des Priesters bestimmt ist eine *Storia letteraria della Chiesa* von Sinopoli di Giunta, deren *Volume I* (Rom 1920. — 390 S.) die *Epoca antenicena, dalle origini della Chiesa all' editto di Milano* behandelt. Die *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des Dogmes* von Tixeront (Paris 1921. — 278 S.) sind eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, von denen an Orientalen Ignatios, Athenagoras, Klemens von Alexandreia, Philoxenos von Mabbog und Leontios von Byzanz betroffen werden. Eine zusammenfassende Darstellung der gesicherten Forschungsergebnisse über *S. Ignazio Martire. Vita — Lettere*

— *Atti del Martirio* bot Facchini, B. XXXI 310—324. XXXII 50—65. Neben eine Monographie von Mpalanos über Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης (Athen 1922. — (84 S.), die über dessen Leben, seinen literarischen Nachlaß, den dogmatischen und ethischen Lehrgehalt desselben und die sich aus ihm ergebenden kulturgeschichtlichen Erkenntnisse handelt, treten weiterhin von Salaville nach dem Nachlaß von Rabois-Bousquet ausgearbeitete Ausführungen über *Saint Jean Climaque, sa vie et son oeuvre* EO. XXII 440—454. Wertvolle Darlegungen von Jugie betreffen EO. XXI 293—307 *La vie et les oeuvres de Jean de Thessalonique* und speziell *Son témoignage sur les origines de la fête de l'Assomption et sur la primauté de saint Pierre,* wobei sich aus seiner noch immer ungedruckten κοίμησις-Homilie ergibt, daß jenes Fest um die JJ. 615—620 fast allgemein gefeiert wurde, gerade durch die Kirche von Thessalonike aber bisher unter Berufung auf den apokryphen Charakter der Transituserzählungen abgelehnt worden war. Eine *Bibliographie hellénique ou description raissonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVIII*[e] *siècle* von Legrand begann ihr Erscheinen als *Oeuvre posthume compilée et publiée par* Petit *et* Pernot mit Band I (Paris 1918. — VIII, 564 S.). Von zwei Bänden *Études de littérature grecque moderne* von Pernot (Paris 1916 bezw. 1918. — II, 287; 277 S.) ist der erste dem Digenis Akritas, vulgärgriechischen Dichtungen unter dem Namen Prodromos, dem Volkslied, den „100 Worten" und kretischen Dichtungen, der zweite dem kretischen Roman Erotokritos und den beiden Dichtern Andreas Kalvos (1792—1867) und Andreas Laskariatis (1811—1901) gewidmet. Eine umfassende *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte* von Baumstark (Bonn 1922. — XVI, 378 S.) wird wieder Gegenstand einer Besprechung zu bilden haben. In einer Studie über *Saint Ephrem docteur de l'Église, et l'histoire littéraire de ses oeuvres* gibt anläßlich seiner Erhebung zum Kirchenlehrer durch Papst Benedikt XV. Emereau EO. XX 29—45 einen Überblick über die literarische Persönlichkeit des Heiligen und die allmähliche Erschließung seines Nachlasses, während seine glänzende *Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris* (Paris 1919. — X, 166 S.) über *Saint Ephrem le Syrien* speziell *Son Oeuvre Littéraire Grecque* behandelt, eine meisterhafte Einführung in die Probleme des „griechischen Ephräm" und seines Verhältnisses zum syrischen wie zur Kontakiendichtung des Romanos durch je eine Übersicht über die Quellen zur Biographie des großen Syrers und über die in verschiedenen Sprachen unter seinem Namen gehenden Texte einleitend. *Degli scritti e della dottrina di Bar Pinkaie* hat Giauad Sfair B. XXXI 290—309 mit besonderer Betonung des geringen Abstandes zwischen seiner und der chalkedonensisch-katholischen Theologie gehandelt.

Tisserant, Villecourt und Wiel haben sich ROC. XXII 373—394 zu methodisch in ihrer Sorgfalt mustergiltigen *Recherches sur la personnalité et la vie d'Abû-'l-Barakāt* vereinigt, die zu vielfachen Berichtigungen bisheriger irriger Auffassungen, Schreibungen und Datierungen führen. Seine höchst dankenswerte alphabetisch geordnete Übersicht über den Bestand der christlich-arabischen Literatur mit Nachweis der Drucke und Hss. hat Cheikho unter dem Titel المخطوطات العربية لكتبة النصرانية (*La Bibliographie arabe chrétienne depuis l'Islam* bezw. *Les Manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*) M. XX 58—64. 123—133. 267—272. 377—384. 442—452. 525—562. 642—649. 718—724. 797—805. 958—964. 1007—1013; XXI 15—25. 123—130. 191—201. 291—300. 438—445. 508—515. 605—611. 672—682. 748—758. 836—843; XXII 30—39. 87—95. 218—228. 265—272. 351—363 weitergeführt. *Contributi alla storia letteraria di Abissinia* lieferte Guidi RAL. 5. XXXI 185—218. Ein A. C. hat Aeg. II 74 auf zwei *Elenchi Copti di opere letterarie* aufmerksam gemacht. Eine *Anthologie de la littérature roumaine des origines au XXe siècle* von Jorga-Gorceise (Paris 1920. — XXXI, 312 S.) bietet *Traduction et extraits des principaux poètes et prosateurs, introduction historique et notes* über jeden einzelnen. — Bibeltexte: Auf Papyrus erhaltene Reste griechischen Bibeltextes sind in Wesselys *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus* (vgl. oben S. 238) PO. XVIII, fasc. 3, 227—243. 275 f. zusammengestellt. An hierher gehörigem Neugute bringen die Oxyrrhynchos Papyri Nr. 1594 des 3., 1779, 1596, 1780 des 4., 1781 wiederum des 3. und 1597 f. des 3. oder 4. Jhs. OP. XIII 1—8; XV 6. XIII 8 ff; XV 7—12; XIII 10—14 der Reihe nach eine von allen bisher bekannten abweichende Rezension von Tob. 12, 14—19, die Ps.-Stelle 1, 4 ff. und an NTlichem Joh. 6, 8—22; 8, 14—22; 16, 14—30; 15, 8—12; Apg. 26, 7 f. 20 und Fragmente aus I. Thess. 4, 13 bis II. Thess. 1, 2. *Der Text des Buches Ezra* sah sich durch Bewer *Beiträge zu seiner Wiederherstellung* (Göttingen 1922. — 94 S.) besonders auf Grund der Übersetzungen gewidmet, deren hohe Bedeutung nachdrücklich betont wird. Durch Rahlfs wurde als Specimen einer kritischen Handausgabe der LXX, die statt der geplanten, aber durch die Zeitverhältnisse unmöglich gemachten großen Ausgabe versucht werden soll, *Das Buch Ruth griechisch herausgegeben* (Stuttgart 1922. — 28 S.) und NGWG. 1922, 49—164 methodisch vorbildliche *Studien über den griechischen Text des Buches Ruth* angestellt. *Les Manuscrits grecs des Livres de Samuël* wurden LM. XXXIV 17—60 durch Dieu einem *Essai de classement* unterzogen. *Le texte grec des deux premiers libres des Macchabéens* wurde durch de Bruyne RB. XXXI 31—54 mit dem Ergebnis untersucht, daß der Überlieferte das Ergebnis einer bewußten Revision darstellt, der gegenüber der altlateinischen Übersetzung eine hervorragende

textkritische Bedeutung zukommt. *Der Attizismus und das Neue Testament* stellen angesichts der Möglichkeit einer Beeinflussung des NTlichen Textes durch die Regeln des ersteren ein eigenartiges Problem dar, in das durch Michaelis ZNtW. XXII 91—121 erstmals hineingeleuchtet wurde. Der Diatessaron-Forschung wurde an einer mittelniederländischen Evangelienharmonie ein neuer und höchst wertvoller Überlieferungszeuge erschlossen durch die Publikation von Plooij *A primitive Text of the Diatessaron, the Liège manuscript of a mediaeval Dutch translation. A preliminary study with an introductory note by* R. Harris (Leyden 1922. — 85 S.). Als *Ein neuer Tatiantext* wurde diese Urkunde durch L[ietzmann] ZNtW. XXII 150—153 mit scharfer Herausstellung des schwierigen Problems gewertet, das sich aus der starken Diskrepanz zwischen ihr und Aφrahaṭ ergibt. *Eine enkratitische Glosse im Diatessaron,* die der neue Text erhalten hat, erfährt durch Plooij ebenda 1—16 eine Behandlung, die sich als *Ein Beitrag zur Geschichte der Askese in der alten Kirche* einführt. *Der locus classicus des Primates, Matth. 16, 18 und der Diatessarontext des hl. Ephräm* sind BGCABL. 141—171 Gegenstand einer eindringenden Untersuchung von Euringer. Seine dankenswerte Zusammenstellung *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible* hat Vaschalde RB. XXXI 87—88. 234—258 zu Ende geführt, *Les Manuscrits coptes sahidiques des Épitres de St. Paul* Hebbelynck LM. XXXIV 1—15 gebucht. Bei Thompson, *The new biblical Papyrus. A Sahidic Version of Deuteronomy, Jonah and Acts of the Apostles from MS. Or. 7594 of the British Museum. Notes and Collation* (London 1913. *For private circulation.* — 131 S.) werden Verbesserungen der zahlreichen Fehler der Budge'schen Ausgabe geboten. *L'Unité et l'Age du Papyrus copte biblique Or. 7594 du British Museum* wird von Hebbelynck LM. XXXIV 71—80 untersucht. Bemerkungen zu Herbert Thompson's *The Coptic (Sahidic) version of certain Books of the Old Testament* von Schleifer RStO. IX 183—187 kommen Hiob und den Weisheitsbüchern zugute. Bei Wessely GKT. V 20 f. steht unter Nr. 268 ein saïdischer Text von Klgl. 4, 2—20. *Le livre de Job* wurde die *Version copte bohairique* mit einer Übertragung ins Französische durch Porcher (Paris 1924. — 131 S. = PO. XVIII 209—339) ediert. Von Horners großer Ausgabe *The coptic version of the New Testament in the southern dialect, otherwise called sahidic and thebaic: with critical apparatus, literal english translation, appendix and register* steht *Vol. 6, The Acts of the Apostles* enthaltend, (Oxford 1922. — IV, 672 S.) an Mustergiltigkeit hinter seinen Vorgängern nicht zurück. Von Hebbelynck wurde LM. XXXV 3—16 ein *Fragment Fayoumique de la première épitre aux Corinthiens,* das auf die Kapitel 15 f. entfällt und ebenda 193—201 ein 3, 13—5, 9 umfassendes *Fragment Borgia de l'épitre aux*

Romains en Copte sahidique publiziert. *Bohairic Lections of Wisdom from a Rylands Library Ms.* wurden durch Buckle JTSt. XVII 78—98 herausgegeben und unter Vergleich der entsprechenden saïdischen Stücke auf ihren textkritischen Wert untersucht. Von Davidson wurde *De Lagarde's Ausgabe der arabischen Übersetzung der Genesis (Cod. Leid. arab. 230)*, von Hughes *De Lagardes Ausgabe der arabischen Übersetzung des Pentateuchs (Cod. Leid. arab. 377)* nachgeprüft (Leipzig 1919. — VIII, 29 S. bezw. 1920. — XV, 27 S. = *Leipziger Semitist. Studien* III 5 bezw. VII 3), Arbeiten, deren reicher Ertrag die Texte erst sprachwissenschaftlich brauchbar macht. Eine Nachricht von Cheikho über مخطوطات عربيان اسفار العهد العتيق *(Deux anciens Mss. arabes du Pentateuque)* in den Bibliotheken der St. Josephsuniversität in Beirut und des koptischen Patriarchats zu Kairo vom J. 1355 bezw. 1332 ist M. XXI 141—147 von Textproben begleitet. Ein arabisches Fragment des Mt.-Evangeliums bietet in der Anthologie eines Muhammedaners al-Ǧānī Fiǧānī aṭ-Ṭānī nach RStO. VI 1308 die Nr. 264 der von Griffini aufgestellten *Lista dei manoscritti arabi Nuovo Fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano.* Ein Aufsatz von di Matteo über *Il „Taḥrîf" od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani* B. XXXVIII 64—111 behandelt die von mohammedanischer Polemik gegen Juden und Christen erhobenen Vorwürfe einer Fälschung biblischer Stellen durch Wortänderungen. Durch Pereira wurden *Le troisième livre d'Ezra (Esdras et Néhémie canoniques)* der äthiopischen Bibel herausgegeben und übersetzt (Paris 1919. — 96 S. = PO. XIII 641—736) und *O Livro de profeta Amos et a sua versao ethiopica* zum Gegenstand eines *Estudo literario* (Coimbra 1917. — 65 S.) gemacht, der auch von allgemeinerer Bedeutung für die Geschichte des äthiopischen Bibeltextes ist. Մակաբայեցւոց Բ. Գրքին Հայերէն Թարգմանութիւնը *(Die armenische Übersetzung des II. Buches der Makkabäer)* wurde HA. XXXV 555—565; XXXVI 17—23. 80—89. 205—217. 424—434. 535—548. 623—630; XXXVII 9—18. 105—115. 227—241. 321—328, durch Kogian die Երգ երգոցի առաջին եւ երկրորդ Թարգմանութիւնը *(Erste und zweite Übersetzung des Hohen Liedes)* ins Armenische ebenda XXXVIII 215—234. 297—312. 409—419 durch Oskian textkritischer Untersuchung unterzogen. — Apokryphen: Von Violets Ausgabe *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra)* bringt ein *Zweiter Teil* (Leipzig 1923. — 203 S.). *Die deutsche Textherstellung,* die den Versuch einer Rekonstruktion der in lateinischer, syrischer, arabischer, äthiopischer und armenischer Übersetzung kenntlich werdenden Vorlage unter sorgfältiger Verwertung der orientalischen Texte darstellt. *Die Eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* hat Keulers (Freiburg i. B. 1922. — VI, 204 S.) untersucht. Besonders mit Bezug auf ein äthiopisches „fünftes" Ezrabuch und dessen in der Hs. Br. Mus.

Or. 503 vorliegende Redaktion handelt Conti Rossini in seinen *Appunti di storia e letteratura Falascia* RStO. VIII 583—593 über die Apokryphen der abessinischen Juden und die merkwürdige Tatsache ihres ursprünglich christlichen Charakters. Eine vorzügliche handliche Sammlung der *Detti extracanonici di Gesù* einschließlich auch der erzählenden Fragmente der apokryphen Evangelienliteratur mit italienischer Übersetzung hat Buonaiuti (Rom 1925. — 138 S. = *Scrittori cristiani antichi. Nr. 11*) geliefert. Zu *The Gospel according to the Hebrews* glaubte Vacher Burch JTSt. XXI 310—315 *Some new matter chiefly from coptic sources,* speziell den Text einer die Erweiterung von Kap. 12 der 32ten griechischen Katechese darstellenden „20ten Rede" des Kyrillos von Jerusalem beibringen zu können, was ebenda XXII 160f. Bemerkungen und Einwände von James hervorrief. Eine erneute sorgfältige Behandlung haben alle *L'Evangile selon les Hébreux* und das „Ebioniten"evangelium des Epiphanios betreffenden Probleme auf Grund des gesamten Zitatenmaterials RB. XXXI 161—181. 321—349 durch Lagrange gefunden. *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti con il Vangelo apocrifo secondo gli Egiziani* wurden durch Zappalà RTStFR. III 414—435 behandelt. *Das zweite Logion Oxyrrhynchus Pap. IV 654* zu ergänzen und zu erklären ist Schubart ZNtW. XX 215—223 bemüht. *Ein apokryphes Evangelienfragment,* das L[ietzmann] ebenda XXII 153f. aus dem Berliner griechischen Papyrus 11.710 publizierte enthält ein Gespräch zwischen Jesus und Nathanaêl und ist durch die Bezeichnung des Herrn als ὁ ῥαμβίς (= ὁ ῥαββεί) bemerkenswert. *A new fragment of the Gospel(?) of Bartholomew* wies Marsh JTSt. XXIII 400f. in dem syrischen „Buch des Hierotheos" nach. An dem lateinischen einer Hs. von Monte Casino wurde *Un nuovo testo dell' „Evangelo di Bartolomeo"* durch Moricca RB. XXX 481—517; XXXI 20—30 ans Licht gezogen und sorgfältig mit dem griechischen verglichen. Anscheinend der Splitter eines unbekannten apokryphen Evangeliums von nicht geringer Altertümlichkeit birgt neben demjenigen eines apokalyptischen Textes zwischen superstitiös-medizinischen Rezepten der Oxyrrhynchos-Papyrus Nr. 1384 des 5. Jhs. OP. XI 238—241. *A propos de l'Évangile arabe de l'Enfance* stellt Peeters AB. XLI 132ff. fest, daß *Le manuscrit de J. Golius* mit der Oxforder Hs. Bodl. Or. 350 identisch ist. Über *The odes of Solomon and the biblical Targums* hat sich Harris *The Expositor* 8. XXI 271—291 verbreitet. *Ode Salomos 23* ist Gegenstand einer Untersuchung von Greßmann SbPAW. 1921, 616? *Der heilige Thomas, der Apostel Indiens* betitelt sich *Eine Untersuchung über den historischen Gehalt der Thomas-Legende* von A. Väth (Aachen 1918. — 47 S. = *Abhdll. aus Missionskunde u. Missionsgesch. Heft 4*), die formelle Gemeinverständlichkeit mit inhaltlicher wissenschaftlicher Zuverlässigkeit

verbindet und entschieden für die Annahme eines geschichtlichen Kernes der in den Thomasakten niedergelegten Überlieferung eintritt. *A Commentary on the syriac hymn of the Soul,* den jene Akten erhalten haben, von Vacher-Burch JTSt. XIX 145—161 ist von der Vermutung begleitet, daß der Autor der Dichtung Markions Lehrer Kerdon gewesen sei. *Die Schatzhöhle* betreffend hat Götze eindringend *Überlieferung und Quellen* des merkwürdigen syrischen Buches untersucht (Heidelberg 1922. — 92 S. = *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch. Philol.-hist. Klasse* 1922. Nr. 4). Das unmittelbar von einem Nestorianer des 6. Jhs. herrührende soll zur Grundlage eine „Urschatzhöhle" haben, das eine Auseinandersetzung mit einem altgläubigen Juden darstellende Werk eines Judenchristen, dessen Quellen, eine mit dem Adambuche der arabischen Ps.-Klementinen verwandte Schrift, eine Genealogie Marias und eine Darstellung des Lebens Christi, bis ins 3. oder sogar 2. Jh. hinaufreichten. Ein Schlußteil dieser Arbeit, dessen Veröffentlichung ZS. II 51—94 begann, behandelt *Die Nachwirkung der Schatzhöhle* zunächst in dem syrischen Traktat eines Pseudo-Dionysius Areopagita, den Revelationen des Pseudo-Methodius und dem äthiopischen Hexaemeron des Pseudo-Epiphanius mit einem Exkurs über das Testamentum Adami. Im Zusammenhang mit der Schatzhöhle stehen auch *Les Révélations de saint Méthode,* von deren nach ihm spätestens um 650 in Edessa entstandenem syrischem Original Nau JA. 11. IX 415—452 das in der Hs. Bibl. Nat. Syr. 350 erhaltene Bruchstück bekannt macht. Das Fragment eröffnet eine Dreizahl von ihm a. a. O. 415—469 unter den Stichworten *Methodius — Clément — Andronicus* vereinigter *Textes édités, traduits et annotés.* Es folgen 453—462 unter der Überschrift *Saint Clément de Rome. Le portrait de l'Antichrist* griechische Texte über Herkunft und Erscheinung des Antichrists, worunter das Original einer Stelle des syrischen „Testaments unseres Herrn" hervorzuheben ist, und 463—469 das in der Hs. Brit. Mus. Add. 258, 75 *Andronicus le Philosophe* beigelegte syrische Stück *Sur les Points cardinaux* der Erde und die sie bewohnenden Völker. Wenden wir uns vom syrischen zum koptischen Gebiete, so hat über Zeit und Ursprungsland der *Pistis Sophia* Burkitt JTSt. XXIII 27—80 neue Erwägungen angestellt. Die *Parerga coptica II.* von Gaselee (Cambridge 1914. — 24 S.) bringen Texte *De Abraha et Melchisedec,* die der griechisch PG. XXVIII 530 stehenden Legende entsprechen. Weitere *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt edited with english translations* von Budge (London 1913. — LXXVI, 404 S. 48 Taf.) sind im einzelnen *The Book of the Resurrection of Jesus Christ by Bartholomew, The Repose of Saint John the Evangelist and Apostle, The Mysteries of Saint John the Apostle and Holy Virgin, The Life of Bishop Pisentius by John the Elder,* ein *Encomium of John the*

Baptist by John Chrysostom und *The Instructions of Apa Pachomius.* Über *Some Coptic Apocrypha* dieser stattlichen Sammlung hat James JTSt. XVIII 163—166 gehandelt. *Zu Budge, Coptic Apocrypha I* hat v. Lemm BAP. 1915, 207—226 (= *Kopt. Miscellen CXLVIII*) einen Beitrag beigesteuert. Umfangreiche *Bruchstücke aus einem Marienleben,* die derselbe ebenda 1914, 492—513 veröffentlichte, hat ihm eine Pariser Hs. geliefert. Bei Wessely GKT. V 22—33. 119—124 entfallen mehr oder weniger auf die Sphäre apokryphen Schrifttums an den Nrn. 269f. und 283ff. eine außerbiblische Fassung der *Geschichte von Joseph und seinen Brüdern* und Texte über *Die Erscheinung des Phönix etc., Über die 100jährige Regierung des Teufels, Gog und Magog,* über *Herodes und die Magier* bezw. *Jesus und der Gichtbrüchige* in saïdischem Koptisch. Als *Un apocryphe anti-arien* erweist Drioton ROC. XX 337—373 *La version copte de la correspondance d'Abgar, roi d'Édesse, avec Notre-Seigneur,* deren saïdischen Text er nach allen vorhandenen Überlieferungszeugen kritisch ediert und übersetzt. Grébaut hat von *Les relations entre Abgar et Jésus* ebenda XXI 73—91. 190—203 vielmehr den *Texte éthiopien* bekannt gemacht, eine Veröffentlichung, die er ebenda 253—260 um *Trois appendices aux relations entre Abgar et Jésus* ergänzte. *Les miracles de Jésus,* in deren Rahmen auch jener Text überliefert ist und die vom Evangelisten Johannes nach Mitteilungen des Auferstandenen aufgezeichnet sein sollen, hat er (Paris 1920. — 244 S. = PO. XII 551—652; XIV 769—840) vollständig zu edieren und zu übersetzen begonnen, während er ROC. XXI 94—99 seinen *Aperçu sur les miracles de Jésus* fortsetzte und aus denselben ebenda 100—103 *La légende du parfum de Marie-Madeleine* und XXI 203—213; XXII 57—64 unter dem Titel *La Pentecôte et la mission des Apôtres* allerhand Legendarisches aus der Sphäre der Urgemeinde bekannt machte. *Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'āmra' Iyasūs* hat Grohmann WZKM. XXVIII 1—15 an den beiden in Original und Übersetzung edierten Erzählungen vom Bilden der Vögel aus Lehm und von Jesus und dem Schullehrer Zachäus nachgewiesen. Apokryphe und apokalyptische Berechnungen erfahren ROC. XXI 323—330; XXII 202—220, eine Illustrierung durch die wiederum Grébaut verdankte Veröffentlichung einer äthiopischen *Table de comput et de chronologie* (mit *Appendice: les treize cycles*) und verwandter *Calculs et tables relatifs au comput* aus der Hs. Bibl. Nat. Éth. 64. Seine Einführung in die *Littérature éthiopienne pseudoclémentine* durch *Traduction du Qalémentos* hat endlich der unermüdliche französische Gelehrte ebenda XIX 324—330; XX 33—37. 424—430; XXI 246—252; XXII 22—28. 113—117. 395—400 weitergeführt. Ausführungen Conti Rossinis über *Il libro dello Pseudo-Clemente e la Crociata di Damietta* RStO. IX 32—35 beleuchten die Bedeutung, die das arabische

Original jenes äthiopischen Klemensbuches für die kriegerischen Operationen des Titularkönigs Johannes von Brienne und des päpstlichen Legaten Pelagius in den JJ. 1219—1221 gehabt haben dürfte. Die *Lettre de Pisuntios évêque de Qeft à ses fidèles,* deren Ausgabe und Übersetzung Périer ROC. XIX 302—323. 445 f. zu Ende geführt hat, ist wie Griveau in seinen *Notes sur la lettre de Pisuntios* ebenda 446 ff. zeigt, Quelle des fraglischen großen klementinischen Apokryphons gewesen und ihrerseits von der syrischen „Apokalypse des Ezra über die Herrschaft der Araber" abhängig, was ihre Datierung etwa ins 10. Jh. nahelegt. Eine Reihe mit Übersetzung begleiteter Publikationen weiterer arabischer Apokryphen mag durch diejenige eröffnet werden, welche bei M. Guidi, *La omelia di Teofilo di Alessandria sul monte Coscam nelle letterature orientali.* RAL. XXVI 381—469 5. XXX 217—237. 274—309 unter Beigabe einer Übersetzung die syrische und zwei arabische Rezensionen dieses Stückes erfahren haben. *La légende de Jésus-Christ et du roi de Tyr,* die Beson aus der Hs. G 188 der Ambrosiana in Mailand bekannt machte, ist unmittelbar eine mohammedanische, aber vielleicht auf ein verschollenes apokryphes Evangelium zurückzuführen, das dann spezielle Beziehungen zu Tyrus gehabt haben müßte. *L'Apocalypse du Samouel, supérieur de Deir el-Qalamous,* deren *Texte arabe édité et traduit* von Ziadeh ROC. XX 374—404 vorliegt, wird durch eine *Note sur l'Apocalypse de Samouel* Naus ebenda 405 ff. als ein Literaturdenkmal des 8. Jhs. erwiesen. Starke Verwandtschaft mit ihr zeigt *Un testament de N.-S. concernant les invasions des Mongols,* deren arabischen Text Ziadé ebenda 261—273. 433—444 aus der Pariser Hs. Bibl. Nat. Syr. 232 geschöpft hat. *Instructions de David à Salomon* will ein *Fragment traduit de l'arabe* enthalten, das XX 329—331 Leroy bietet. *The Testament of Salomon edited from mss. at mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna with introduction* bot Cown (Leipzig 1922. — XIII, 131, 166* S.). Es handelt sich dabei um die Legende von der Unterwerfung der Dämonen durch Salomon mittels seines Zauberrings, das Werk wohl eines mit jüdischem Folklore und heidnischer Magie vertrauten Christen des 3. Jhs., dem eine noch jüdische Vorlage etwa des 1. zu Gebote gestanden hätte. *Zur Apocalypsis Anastasiae* geht Ganszyniec BNgJb. IV 270—276 den einzelnen inhaltlichen Motiven dieser wenig übersichtlichen griechischen Visionsschrift, ihren Quellen und Parallelen nach. *Studien zu den Cyprianusgebeten* von Grohmann WZKM. XXX 120—150 bringen, von deutscher Übersetzung begleitet, erstmals eine kritische Textausgabe der äthiopischen Rezension unter Vergleichung mit der griechischen. — Theologie: Griechische Bruchstücke aus dem „Hirten" des Hermas (Sim. 8. Mand. 9) bieten die Oxyrrhynchos-

Papyri Nr. 1599, 1783 und 1778 des 4. Jhs. OP. XIII 15—19; XV 15 ff., während Wessely *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus* 244—274. 276—282 eine umfassende Zusammenstellung aller auf Papyrus zutage getretenen außerbiblischen literarischen Texte des alten Christentums unternommen hat. *S. Ignatius von Antiocheia, Brief an Polykarp VII 2—VIII 3* bringt bei Wessely GKT. V 94 ff. das auch in griechischer Retroversion mitgeteilte saïdische Bruchstück Nr. 280. *Ein verhängnisvoller Schreibfehler bei Eusebius* Kgesch. III 39 § 4 (κυρίου statt ΙΩΟΥ = Ἰώαννου soll nach Larfeld BNgJb. III 282—285 die Schwierigkeiten in dem Papiaszeugnis über den Presbyter Johannes verursacht haben. Mekerschian und Wilson haben sich vereinigt zu der Neuausgabe von Irenaeus *Εἰς ἐπίδειξιν ἀποστολικοῦ κηρύγματος. The proof of the apostolic Preaching with seven fragments. Armenian version edited and translated with the cooperation of Prince* Max of Saxony (Paris 1919. — 94 S. = PO. XII 653—746), neben der eine mit guter Einleitung ausgestattete italienische Übersetzung von Faldati: *S. Ireneo, Esposizione della predicazione apostolica* (Rom 1923. — 170 S. = *Scrittori cristiani antichi.* Nr. 6) zu verzeichnen ist. Eine Folge von *Appunti Bardesanici* eröffnet Levi della Vida RStO. VIII 709—715 mit Ausführungen *Sul „Libro delle Leggi dei Paesi"*, die nachdrücklich für die Ursprünglichkeit des syrischen Textes gegenüber dem griechischen eintreten und wertvolle Beiträge zu dessen Emendation bringen. Von *S. Dionigi l'Areopagita* wurde *La Gerarchia celeste* durch Giuliotti (Florenz 1921. — 116 S.) erstmals in einer italienischen Übersetzung vorgelegt. *Zu Crums Theological Texts 1—5* hat v. Lemm BAP. 1914, 925—933 (= *Koptische Miscellen CXLIII*) nicht minder dankenswerte textkritische Beiträge beigesteuert. Von einem Fundamentalwerk syrisch-monophysitischer Dogmatik, *Sancti Philoxeni Mabbugensis dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorporato et passo* wurden die *Dissertatio I^a et II^a* durch Brière (Rom-Paris 1920. — 104 S. = PO. XV 439—542), eine entsprechend bedeutsame Erscheinung des dogmatischen Schrifttums der syrischen Nestorianer, *Babaei magni liber de unione*, wurde durch Vaschalde (Paris 1915. — VI, 308; IV, 251 S. = CSCO. Script. Syr. Ser. 2. LXI) je mit lateinischer Übersetzung ediert. *Il trattato di Yešō'yabh d'Arzōn sul Τρισάγιον* wurde RStO. VII 687—715 durch Furlani aus einer Hs. des India Office in London herausgegeben, mit den übrigen Berichten über den Ursprung des Ἅγιος ὁ Θεός verglichen und seinem dogmatischen Inhalt nach als ein interessantes Dokument nestorianischer Scholastik gewertet. *La perle précieuse,* deren *chapitres I—LVI* durch Périer (Paris 1923. — 170 S. = PO. XVI 591—760) ediert und übersetzt wurden, ist ein dem 13. Jh. entstammendes arabisches theo-

logisches Werk eines Ibn Tabā', reich an legendarischem Stoff und allegorischer Bibeldeutung, daneben aber auch eine Vaterunser- und eine Symbolerklärung enthaltend. Als *Un texte éthiopien du symbole de saint Athanase* wurde durch Guerrier ROC. XX 68—76. 133—141 mit Übersetzung ein sich als „afrikanisches Symbol" und Werk eines Athanasios „von Rom" einführendes äthiopisches Stück herausgegeben, das wenigstens gewisse Beziehungen zum „Quicunque" aufweist. *Un trattato etiopico sulla Trinità,* der von Furlani RStO. X 48—57 publiziert und übersetzt wurde, handelt tatsächlich vorwiegend von der Höllenfahrt der Seele Christi. Als *Un Thomiste à Byzance au XVe siècle* wird durch Salaville EO. XXIII 120—136 *Gennade Skolarios* behandelt, weil der geschworene Unionsfeind mehrere Werke des Aquinaten übersetzt und in einer Reihe hslicher Notizen sich als begeisterter Bewunderer desselben bekannt hat. Über *Die griechische Übersetzung der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin,* ein Werk des Demetrios Kydones und ihre Hss. hat Rackl BZ. XXIV 48—65 gehandelt. Auf dem Gebiete exegetischen Schrifttums glaubt Wittig (Breslau 1922 — VII, 90 S.), als *Des hl. Basilius des Gr. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz vom Dezember 374/5 im Anschluß an Js. 1—16* den von Gardinier bis Bardenhewer im allgemeinen als unecht bewerteten Is.-Kommentar unter dem Namen des großen Kappadokiers ansprechen zu dürfen. Von hoher Bedeutung für die Rekonstruktion des Psalmenkommentars des Eusebios von Kaisareia ist *La Chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro,* wie Devreesse RB. XXXIII 65—81 dartut. Das syrische Sprachgebiet anlangend hat Giauad Sfair B. XXXII 83—109; XXXIII 14—35. 125—150 nach einleitenden Bemerkungen über die einzelnen Schriftsteller *La promessa del Primato nei commentari siriaci* sorgfältig verfolgt. RB. XXXII ist 522—551 *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur Saint Jean d'après la version syriaque* und dessen hsliche Überlieferung Gegenstand einer eindringenden Untersuchung von Vosté, die durch Ausgabe und Übersetzung der nur in der besten Hs. Vat. Borg. 77 erhaltenen Vorrede an Porphyrios abgeschlossen wird. Von der durch Sedlaček und Chabot bearbeiteten Ausgabe der *Dionysii bar Salibi commentarii in Evangelia* (= CSCO. Script. Syri. Ser. 2. XCVIII) erschien *Fasc. 2* des Textes (Paris 1915. — S. 185—429), der von Mt. 4, 6 bis Mt. 20, 34 führt. Namentlich aber liegt eine Reihe wertvoller Publikationen armenischer exegetischer Texte vor. Obenan steht Ս. Եփրեմի Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց նորագիւտ օրինակը *(Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephrem zur Apostelgeschichte),* der von NA. HA. XXXV annonciert und durch Akinian im 2. Bande einer Քննական Հրատարակութիւն մատենագրութեանց եւ թարգմանութեանց նախնեաց Հայոց *(Kritischen Ausgabe der*

altarmenischen Schriftwerke) (Wien 1921. — 40 S.) ediert wurde. Durch den letzteren waren schon früher HA. XXXI/XXXII 1—32 Յովհաննու Ոսկեբերանի Սաղմոսաց մեկնութեան նորագիւտ հայերէն թարգմանութիւնը *(Eine neuentdeckte altarmenische Übersetzung des Psalmenkommentars des heiligen Johannes Chrysostomus)* bekannt gemacht worden. Երկու նորագոյն հատուածներ Յովհ. Ոսկեբերանի Սաղմոսաց մեկնութեան Հայերէն Թարգմանութենէն *(Zwei neue Fragmente aus dem Kommentar zu den Psalmen vom hl. Johannes Chrysostomus in altarmenischer Übersetzung)* wurden dann nachträglich von ihm im Einbande einer 1669 geschriebenen Bibel-Hs. gefunden und HA. XXXVI 321—333 mitgeteilt. Նորագիւտ հատուած մը Ոսկեբերանի Մատթէի մեկնութենէն *(Ein neu entdecktes Fragment aus Chrysostomos' Kommentar zum Matthäusevangelium)*, näherhin der letzten Homilie (= PG. LVIII 791. 17 — 792. 2) wurde ebenda XXXV 353—364 durch Vardanian aus einem Maštoz-Ausschnitt einer Hs. in Barcelona veröffentlicht. Ebenderselbe erörtert dort XXXVIII 20 f. die Frage, Ինչ էին․ քառասուն գլուխն Եւթաղի *(Was waren die 40 Kapitel des Euthalius?)*. Եւթաղեան հատուածներ *(Euthaliusfragmente)* einer Hs. 1096 der Leipziger Universitätsbibliothek wurden von ihm ebenda 191 f. bekannt gemacht, während er 385—408 unter der Überschrift Եւթաղականք *(Euthaliana)* einen zusammenfassenden Überblick über die bisherige einschlägige Literatur begonnen hat. Մեկնութիւն եբրայական անուանց *(Onomastica sacra)* sind XXXVI 549—554 Gegenstand an die Wutz'sche Ausgabe anknüpfender Bemerkungen. *Betrachtungen zu Lucas cap. 22* bringt unter Nr. 290 ein saïdisches Bruchstück bei Wessely GKT. V 133 f. Նանայի Ասորւոյ վարդապետի Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին *(Des Nana, Wardapets der Syrer, Kommentar zum Johannesevangelium)*, dessen Urheber mit dem bekannten syrischen Jakobiten Nonnos, Ankläger des La'zar bar Sab(h)ĕt(h)ā im J. 821/2, identisch ist, wurde durch Tschrakhian (Venedig 1920. — XXXIX, 447 S.) mit gediegener Einleitung herausgegeben. Unter dem Titel *Un Commentaire sur l'Évangile de St. Jean, rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne (circa 850)* hat sich mit dieser Ausgabe Maricò REA. I 273—296 eingehend auseinandergesetzt. Des weiteren zeigt er ebenda 435—441, daß des Nonnos melchitischer Gegner *Epikouria = Aboukara* sei. Թէոդորոս Աբիկուռա եւ Նանա Ասորի Հայաստանի մէջ եւ Նանայի Յովհաննու մեկնութեան Հայերէն Թարգմանութիւնը *(Theodor Abn Qurra und Nana [Nonnos] der Syrer in Armenien und die armenische Übersetzung des Kommentars zum Johannesevangelium von Nana)* sind ferner HA. XXXVI 193—205. 321—333. 417—424 Gegenstand von Ausführungen auch Akinians. Eine äthiopische *Note de chronologie biblique* teilte Grébaut ROC. XX 210 aus der Hs. Delorme Nr. 3

mit. Die Reihe neuerer Publikationen zur apologetischen und polemischen Literatur des christlichen Ostens wird abgesehen von dem OP. XV 1—4 nach einem Papyrus des 4. Jhs. (Nr. 1778) veröffentlichten Splitter des griechischen Textes der Aristeides-Apologie und einer mit gediegener Einleitung versehenen italienischen Übersetzung von *Taziano: Discorso ai Greci* durch Fermi (Rom 1924. — 116 S. = *Scrittori cristiani antichi. Nr. 8)* durch drei Nummern zur antijüdischen Polemik eröffnet. Grébaut hat (Paris 1919. — S. 101—209 = PO. XIV 1—109) unter dem Titel *Sargis d'Aberga. Controverse judéochrétienne* die Ausgabe und Übersetzung der äthiopischen Version der διδασκαλία Ἰακώβου vom J. 634 zu Ende geführt. Bardy edierte unter dem Titel *Les trophées de Damas* von einer *Controverse judéo-chrétienne du VIIe siècle* (Paris 1920. — 121 S. = PO. XV 171—292) das griechische Original mit französischer Übersetzung und zeigt ROC. XXII 280—287, daß der unter dem Namen eines *Thadée de Péluse* in drei Pariser Hss. vorliegende Text *Adversus Judaeos* nichts anderes ist als die vielleicht im 13. Jh. auf Veranlassung eines Jerusalemer Patriarchen jenes Namens gefertigte Abschrift von Kap. 128 des 3. Buches der Chronik des Georgios Hamartolos, während Mercati B. XXVIII 261—282 bestimmter dafür eintritt, daß *Il trattato contro i Giudei di Taddeo Pelusiota è una falsificazione di Constantino Paleocappa.* Eines der ältesten literarischen Denkmäler christlich-mohammedanischer Polemik ist *Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens,* dessen syrischen Text Nau JA. 11. V 225—279 mit Übersetzung publizierte, gefolgt von einer in derselben Hs. Add. 17193 des British Museum erhaltenen Aufzeichnung über *Faits divers des années 712 à 716* und *Avec un Appendice sur le Patriarche Jean Ier, sur un colloque d'un patriarche avec le chef des Mages et sur un diplôme qui aurait été donné par Omar à l'évêque du Tour 'Abdin.* Daran anschließend äußerte sich Lammens ebenda XIII 97—110. *À propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I. et Amr ibn al 'Âsi.* Dem Religionsgespräch des bisher vorwiegend als Schöpfer liturgischer Texte bekannt gewesenen jakobitischen Patriarchen entsprechen auf nestorianischer Seite مجالس ايليا مطران نصيبين *(Les Séances d'Élie évêque de Nisibe),* deren arabischen Text Cheikho M. XX 33—43. 112—122. 280—288. 366—377. 425—434 zu edieren fortfuhr. Ein zweites arabisches Stück dieses Literaturkreises ist *Un traité de Yaḥyā ben 'Adī, défense du dogme de la Trinité contre les objections d'Al-Kindi,* den Périer ROC. XXII 3—21 nach den beiden Hss. Vat. Arab. 127 und 169 mit Übersetzung herausgab. Das literarische Bild Aφrems erfährt eine bedeutsame Ergänzung durch die Bevan-Burkitt'sche Publikation einer in Palimpsestüberlieferung vorliegenden prosaischen Streitschrift: *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan.*

Vol. II. The discours called „of Domnus“ and six other writings (London 1921. — CLXXIII, 237 S.). *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie* hat die saïdische Geschichte eines Aphu von Oxyrhynchos eines Turiner Papyrus erhalten, die Drioton ROC. XX 92—100. 113—128 herausgegeben, übersetzt und eingehend untersucht hat. Ein saïdisches Stück *Gegen Häretiker* ist ferner die Nr. 287 bei Wessely GKT. V 127 f. Eine in der Hs. Br. Mus. Or. 6714 syrisch erhaltene *Controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens* wurde durch Nau (Paris 1913. — 35 S. = PO. IX 633—667) mit Übersetzung ediert. Eine *Note on the word* ܬܐܓܘܪܬܐ von Brooks JTSt. XVI 263 betrifft den Titel der syrisch überlieferten Πραγματεία Ἡρακλείδου des Nestorios. Von Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ Սուրբն Սահակ հայրապետ Հայոց եւ առ Սուրբն Մաշտոց *(Des Proklus Brief an die Armenier)* hat Vardanian HA. XXXV 1—25 den armenischen Text mit gelehrten Vorbemerkungen ediert. *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i Nestoriani ed i Monofisiti* erfahren B. XXXVII 33—46 durch Casamassa eine die bisherige Forschung zusammenfassende Behandlung, die durch textkritische Bemerkungen und den Nachweis der Interpolation einiger Χρήσεις ergänzt wird. *Fragments syriaques de Nestorius dans le Contra Grammaticum de Sévère d'Antioche* wurden LM. XXXVI 47—65 durch Lebon ausgehoben und mit Übersetzung veröffentlicht. Furlani hat *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino* LV 188—194 *L'anatema di Giovanni d'Alessandria contro Giovanni Filopono* bekannt gemacht und RTrStFR. III 355—405 *Il contenuto dell' Arbitro di Giovanni Filopono* durch eine italienische Übersetzung der im syrischen Text des Vat. Syr. 144 auf den Διαιτητής folgenden kompendiösen Zusammenfassung seines Inhaltes erschlossen. AIV. LXXX Parte 2, 1247—1265 legte er *Una lettera di Giovanni Filopono all' imperatore Giustiniano tradotta dal siriaco e comentata* und LXXXI Parte 2, 83—105 legte er in lateinischer Übertragung *Il trattato di Giovanni Filopono sul rapporto tra le parti e gli elementi e il tutto e le parti* vor, der vor 546 an den späteren monophysitischen Patriarchen Sergios gerichtet wurde und eine philosophische Begründung der monophysitischen Christologie versucht. *Sei scritti antitriteistici in lingua siriaca* (Paris 1920. — 94 S. = PO. XIV 673—766) hat er aus Hss. des British Museum in mustergültiger Weise herausgegeben und übersetzt. Vardanian veröffentlicht HA. XXXVII 193—221. 291—321 armenisch Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանի Հայոց կաթողիկոսին գրած Թուղթը *(Das Sendschreiben des Patriarchen Johannes Bar Schuschan an den Katholikos der Armenier).* Durch Batareikh wurde M. XX 913—929 رسالة لاهوتية تاريخية للشيخ عفيف بن مؤمل *(Le traité theologico-historique du Cheiḫ 'Alif ibn Mouammil)*, eines Melchiten von der Wende des 12. zum 13. Jh.

herausgegeben, ein arabischer Text von wesentlich antihäretischem Charakter. *Der Autor des Briefes Leos von Achrida* an Johannes von Trani wäre nach Michel BNgJb. III 49—66 intellektuell Michael Kairularios selbst gewesen, der insbesondere die Sammlung von Väterstellen geliefert hätte. Von *Niceta di Maronea, De Spiritus Sancti processione liber quartus* hat Festa B. XXXI 239—246 seine lateinische Übersetzung weitergeführt. Als *Faux Opuscules de Démétrius Chomatianus* erweist Petit EO. XVIII 284 ff. drei Briefe über die Azyma-Frage, die als Auctaria VII/IX im letzten Bande von Pitras Analecta sacra et classica stehen. Auf dem Gebiete der Predigtliteratur sind herrenlose griechische Homilienbruchstücke zu verzeichnen, welche die OP. XIII 21 ff. 25 f. XV 18—21 veröffentlichten Oxyrhynchos-Papyri Nr. 1601 des 4. bis 5., 1603 des 5. bis 6. und 1785 des 5. Jhs. bieten, während das vom Leiden Christi handelnde Bruchstück Nr. 1602 des 5. Jhs. a. a. O. XIII 19 ff. keine Anredeform aufweist. Sodann hat hier zunächst Salaville EO. XVII 531—537 *Une question de critique littéraire* behandelt, indem er *Les „Catéchèses mystagogiques" de saint Cyrille de Jérusalem*, gegen die doch immerhin recht wohl begründete Annahme einer Herkunft erst von dessen Nachfolger Johannes verteidigt. Auch ein ميمرفى عيد ختانةالرب منسوب الى القديس كيرلس رئيس اساقفة اورشليم *(Une homélie de S. Cyrille de Jérusalem sur la Circoncision)*, deren arabische Version Cheikho M. XXII 1—5 veröffentlichte, wird jenem Autor nur in einer einzigen von 4 Hss. beigelegt, während die übrigen vielmehr den gleichnamigen Alexandriner als Verfasser bezeichnen. Von Եւսեբեայ Եմեսացւոյ *(Eusebius von Emesa)* hat Vardanian mit Einleitung HA. XXXV 129—146 դասական մնացորդները բնագիրներ եւ ձեռագրական համեմատութիւններ *(Überreste in altarmenischer Überlieferung)* ediert, die auf eine Lobrede auf den Erzmartyr Stephanus entfallen. *Un discours théologique d'Eusèbe d'Emèse* über das Thema: *Le Fils image du Père* ist durch eine Hs. in Troyes in einer lateinischen Übersetzung erhalten, die Wilmart ROC. XXII 72—94 edierte. Als *Eine fälschlich dem Irenäus zugeschriebene Predigt des Bischofs Severianus von Gabala* erweist ZNtW. XXI 64—69 Dürks den TuU. XXXVI 3, 28—39 von Jordan in Übersetzung Lüdtkes bekannt gemachten armenischen Text über Mt. 20, 20. Auszüge aus Predigten des Severianus, von denen nur der Schluß von Nr. 6 und Nr. 7 unsere Kenntnis jener bereichern, sind nach den *Remarques sur de prétendus discours inédits de saint Jean Damascène* EO. XVII 343 f. auch die von Dyobouniotis unter dem Namen des letzteren ans Licht gezogenen Gn.-Homilien. *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche* in der *Traduction syriaque de Jacques d'Édesse* hat Brière mit den *Homélies LXX à LXXVI* herauszugeben und zu übersetzen fortgefahren (Paris. — 163 S. =

PO. XII, 1—163). *La LXXVIIe Homélie de Sévère d'Antioche,* die bald unter dem Namen des Hesychios von Jerusalem, bald unter demjenigen des Gregorios von Nyssa auch im griechischen Original erhalten ist, wurde in diesem und in beiden syrischen Übersetzungen gleichfalls mit einer Übertragung ins Französische und einer ausführlich auf die überlieferungsgeschichtlichen Probleme eingehenden Einleitung durch Kugener und Trifaux (Paris 1922. — 104 S. = PO. XVI 763—864) ediert. Durch zwei Publikationen hat sich Porcher um die koptische Überlieferung der Reden des Antiocheners verdient gemacht. *La première Homélie cathédrale de Sévère d'Antioche* hat er ROC. XIX 135—152 in saïdischem Text und dessen Übersetzung zu Ende publiziert. *Un discours sur la Sainte Vièrge par Sévère d'Antioche* liegt in einer *Version copte éditée et traduite* ebenda XX 416—423 vor. Eine Sammlung durch Jugie herausgegebener und übersetzter *Homiliae Mariales byzantinae* (Paris 1922. — 165 S. = PO. XVI 425—589) umfaßt Stücke von Abraham von Ephesos, einem Mönch Theognostos, dem Patriarchen Euthymios, Michaël Psellos, Kaiser Manuel II. Palaiologos und Georgios Scholarios. *Zu einer Rede des Euhodios I.,* einem natürlich apokryphen koptischen Stück, bot v. Lemm BAP. 1913, 536—545 (= *Kopt. Miscellen CXXVIII*) eine Vervollständigung und Verbesserungen des Textes. *Eine Lobrede auf Apa Samuel, Eine dem h. Chrysostomos zugeschriebene Rede* und *Eine zu sittlich-christlichem Leben ermahnende Predigt* in saïdischem Koptisch hat als Nrn. 272, 282 und 290 bis Wessely GKT. V 40–47. 101—118. 135—146 geboten. *A parallel to a Coptic sermon on the Nativity* wies Mercati JTSt. XVIII 315 ff. in einer griechischen Ps.-Chrysostomos-Homilie nach. Wesenhaft moralisch paränetisch ist ein von Crum ROC. XX 38—67 herausgegebener und übersetzter saïdischer *Discours de Pisenthius sur saint Onuphrius.* Besonders durch ihre breite Ausführung der Descensus-Szene interessiert die von de Vis LM. XXXIV 179—216; XXXV 17—48 in Urtext und Übersetzung veröffentlichte *Homélie cathédrale de Marc patriarche d'Alexandrie* aus dem J. 819. Eine Fünfzahl bohairischer *Homélies coptes de la Vaticane* wurde durch de Vis (Kopenhagen 1922. — 220 S. = *Coptica consilio et impensis Instituti Rask Verstediani edita. I.)* herausgegeben. Neben Lobreden unbekannter Autoren auf den Täufer und die Unschuldigen Kinder steht je eine Predigt von Benjamin über die Hochzeit zu Kana, von Demetrius über Is. 16, 17 und von Severianus über die Buße. Eine *Analyse du discours de Jean de Thessalonique sur la dormition de la Sainte Vièrge* hat Jugie EO. XXII 385—397 durchgeführt. Durch Cheikho wurde M. XXI 55 ff. خطبة فى رأس العام للجاثليق اليا الثالث ابى الحليم ابن الحديثى *(Un discours du Patriarche Elie III. ibn Ḥadîṯî sur le jour de l'an)* und 249—252 ترجام القيامة المقدسة

للجاثليق ايليا الثالث *(Une Homélie inédite du Patriarche Elie III. [XIIe siècle] sur Pâques)* in arabischem Text, durch Diobuniotes wurden NS. XVII 374—388 *Παϊσίου [μητροπολίτου Γάζης] λόγοι ἀνέκδοτοι* ans Licht gezogen. An asketischem Schrifttum wurde das durch den Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 1602 des 4. oder 5. Jhs. erhaltene Fragment einer Ansprache an Mönche OP. XIII 23 ff. publiziert. Eine Mehrzahl hochbedeutsamer Arbeiten sahen sich hier die Väter-Apophthegmen gewidmet. *Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen* hat zunächst Hopfner (Wien 1918. — 109 S. = Denkschrr. AWW. LXI Nr. 2) mit vorbildlicher Sorgfalt gehandelt. Nachdem sodann schon in der *Festgabe A. v. Harnack zum 70. Geburtstage dargebracht* (Tübingen 1921) 102—116 Bousset *Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum* erörtet hatte, tragen den Titel *Apophthegmata* auch seine posthumen *Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Aus dem Nachlaß herausgegeben von* Hermann *und* Krüger (Tübingen 1923. — VIII, 341 S.). Die weitverzweigte Überlieferung des letzten Endes auf mündliche Tradition unliterarischer koptischer Kreise zurückgehenden Stoffes in griechischen Hss. und mannigfachsten Übersetzungen steht auch hier beherrschend im Vordergrunde des weitaus größten ersten von drei Teilen, während die beiden folgenden der Biographie des Pachomios bezw. dem Nachlaß des Euagrios und seinem Verhältnis zu Origenes, Neupythagoräismus und Neuplatonismus gewidmet sind. *Le recueil latin des apophthegmes* hat nicht ohne Rücksichtnahme auf die griechische Überlieferung Wilmart *Revue Bénédictine* XXXIV 185—198 behandelt. *Zu den koptischen Apophthegmata patrum 2* liegt ein den noch unedierten griechischen Urtext erschließender Beitrag v. Lemms BAP. 1914, 933 f. *(= Kopt. Miscellen CXLIV)* vor. *Une même parabole commune aux apophthegmes des Pères et à Calila et Dimna* wurde durch Villecourt LM. XXXVI 253—248 nachgewiesen. Den syrischen Text der *Ammonii eremitae epistolae* hat Kmosko (Paris 1915. — 87 S. = PO. X 553—639), dem *Ammonas, successeur de Saint Antoine* beigelegte *Textes grecs et syriaques* Nau (Paris 1915. — 112 S. = PO. XI 391—582) herausgegeben und übersetzt. In einer handlichen Ausgabe von Albers vereinigt sind die verschiedenen lateinischen und griechischen *S. Pachomii regulae monasticae. Accedit S. Orsiesis eiusdem Pachomii discipuli Doctrina de institutione monachorum* (Bonn 1923. — 126 S.), während ein Beitrag von Lefort über *La Règle de S. Pachome* LM. XXXVI 71—70 in den Kreis der bisher bekannten Rezensionen einschließlich des koptischen Fragments die Serie von Ἐντολαὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου einer Neapler Hs. einführt. *Zu den Apophthegmen Makarios des Großen* am Anfang der Apophthegmata Patrum hat derselbe Gelehrte

ebenda 1913 547—554 eine vergleichende Untersuchung des bohairischen und saïdischen Textes angestellt. Durch Villecourt wurden LM. XXXV 209—212 von *S. Macaire Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélies spirituelles* und ROC. XXII 29—56 *La grande lettre grecque de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire* untersucht, wobei neben der ὑποτύπωσις des Ps.-Gregorios von Nyssa vor allem ein in der Hs. Brit. Mus. Add. 12175 erhaltener syrischer Text des Briefes in Betracht kommt. Mit der ersteren, einem Erzeugnis tatsächlich des 5. oder 6. Jhs., beschäftigt sich ebenda XXI 412—421 auch Wilmart in einem Aufsatz über *La tradition de l'hypotypose ou traité de l'ascèse attribué à saint Grégoire de Nysse. La lettre spirituelle de l'abbé Macaire*, für dessen Echtheit er *Revue d'Ascétique et de Mystique* I 58—83 eintritt, ist der tatsächlich auch syrisch erhaltene, bisher aber nur lateinisch bekannte Brief „ad filios Dei". Diesen betrifft auch ein Beitrag zu *Macarius of Eypt* und *His epistle „ad filios Dei"*, in dem Marriott JTSt. XX 42—44 die syrische Übersetzung dieses Schreibens in Br. Mus. Add. 18814 zur Aufhellung einer schwierigen Stelle der lateinischen benützt, während er ebenda XXI 177 f. *The autorship of a homily attributed to St. Macarius of Egypt* betreffend auf Grund ihrer engen Verwandtschaft mit der letzten bei Migne für die Echtheit der ersten von 7 aus einer Oxforder Hs. als *Macarii Anecdota* (Cambridge 1918. — XVI, 28 S. = *Harvard Theological Studies Nr. 5)* von ihm zum Druck gebrachten weiteren Homilien eintritt. *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Syméon stylite* hat ROC. XXI 337—344, auf die verwickelten einschlägigen Probleme der Überlieferungsgeschichte eingehen, Villecourt nachgewiesen. Eine Folge von Studien *Zu griechischen Asketikern* eröffnend, hat BNgJb I 5—8 Peterson *1. Zu Evagrius Ponticus* Splitter griechischer Parallelüberlieferung zum syrischen Text der Babai-Übersetzung beigebracht. A. V. weist H. A. XXXVIII 190 f. nach, daß *Եւագրեան Հատուկոտորներ (Evagriusfragmente)* der armenischen Hs. 118 des British Museum fol. 1/6 zu den von Sargisean (Venedig 1907) 115 f. veröffentlichten Stücken gehören. Äthiopische *Sentences d'Évagrius* hat Grébaut ROC. XX 211—214. 435—439; XXII 206—211 aus der Hs. Delorme Nr. 3 mit Übersetzung ediert. *Zum IV. Bande der Leipoldt'schen Schenute-Ausgabe* hat v. Lemm BAP. 1914, 534—539 (= *Kopt. Miscellen CXXXVI)* textkritische Beiträge beigesteuert. Eine *Kathechese des Apa Horsiesios, Zwei Schriften des Apa Jesaias,* eine *Segensrede des Apa Jesaias* und ein Stück *Aus einer Predigt (des Apa Schenute?)* sind, was an saïdischen Bruchstücken asketischen Inhalts unter den Nrn. 276, 278 f., 281 Wessely GKT. V 74—86. 89—93. 97—100 erschlossen hat. Umsichtige *Bemerkungen zu den Regeln des Mar Abraham und Mar*

Dadischo vom Berge Izla die Hermann ZNtW. XXII 286—294 der Öffentlichkeit übergeben hat, ruhen auf sorgfältiger Vergleichung der verschiedenen Rezensionen. An des *Isaac of Nineveh Mystic treatises* hat Wensinck eine der bedeutendsten Erscheinungen syrischer asketischer Literatur *Translated from Bedjan's Syriac text with an introduction and register* (Amsterdam 1923. — 4⁰ LVII, 400 S.) nichtorientalistischen Kreisen zugänglich gemacht, nachdem er JTSt. XX 345—349 in einer Notiz über *Isaac of Nineveh and the writings of Macarius of Egypt* auf Zitate aus den letzteren bei ersterem hingewiesen hatte. Um die äthiopische Überlieferung des Nachlasses eines anderen syrischen Nestorianers handelt es sich, wenn Grébaut ROC. XX 77—81 *La lettre et la notice finales du Vieillard spirituel* d. h. die Schlußpartie des 'Aragâwi Manfasâwi herausgab und übersetzte, während er ein Gleiches ebenda XX 206—209; XXII 443—447 für anonyme *Sentences ascétiques* und XIX 443 für ein anderes *Fragment ascétique* in abessinischer Sprache tat. Über Person, Name und Nachlaß eines griechischen asketischen Schriftstellers des 14. Jhs. *Callisto Angelicudes Meleusceola* hat Mercati B. XXXIV 79—86 Klarheit geschaffen. Das Gebiet liturgiewissenschaftlicher Literatur betreten wir B. XXXV 146—154 mit Ausführungen von de Jerphanion *Sur un passage singulier de l' Ἱστορία Ἐκκλησιαστική du pseudo-Germain,* wo in Übereinstimmung mit Bildbeischriften kappadokischer Höhlenkirchen die vier Partizipien der Trishagionseinleitung mit den Evangelistensymbolen in Zusammenhang gebracht werden. Von der großen nestorianischen *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta* hat uns Connolly nunmehr auch eine vorzügliche *Versio* (Rom-Paris-Leipzig 1913/15. — 198; 181 S. = CSCO. Script. Syri. Series 2. XCI. XCII) geschenkt. *Un recueil d'homélies du IXᵉ siècle en langue syriaque* hat Beguin ROC. XXII 363—372 Festtraktaten des Môšê b. Kêp(h)â in der Rezension der Pariser Hs. Bibl. Nat. Syr. 206 uns näher zu bringen begonnen, wobei er zunächst von dem Stück über die Verkündigung an Zacharias eine Inhaltsangabe bot. Eine weitere Nummer jener Sammlung, *L'homélie de Moyse bar Cépha sur les confesseurs du Vendredi,* hatte schon vorher Nau ebenda XIX 192—195 mit einer kurzen Einleitung über die Allerheiligenfeiern des christlichen Orients in Original und Übersetzung ediert. Auch *Sur la fête de la croix* hatte der letztere a. a. O. 225—241 die von umfangreichen Textproben begleitete *Analyse d'une homélie de Moyse bur Cépha et du ms. grec 1586 de Paris* des 12. Jhs. geboten, das eine sehr eigenartige Version der Kreuzauffindungslegende enthält. Unter dem Obertitel *Sacra liturgia* publizierte Hobeika die Meßerklärung des Jakobiten Dionysios bar Ṣalîb(ḥ)î noch immer als *Explication de la liturgie syriaque par saint Jean Maron (627—707),*

traduit du syriaque en arabe, précédée d'une étude sur les ouvrages de St. Jean Maron (Basconta-Liban. 1922. — 219 S.). *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte* mit dem Villecourt RHE. XVII 501—514; XVIII 5—19 bekannt macht, ist das in der Pariser Hs. de Slane 100 erhaltene „Buch des Myrons", das vor allem Berichte über sechs Myronweihen aus den JJ. 1303—1346 enthält. Ein weiterer Bestandteil dieses Buches ist *La Lettre de Macaire, évêque de Memphis, sur la liturgie antique du Chrême et du Baptême à Alexandrie,* von der Villecourt LM. XXXVI 34—46 eine Übersetzung als Grundlage einer Klärung der Frage nach dem altchristlichen Tauftermin Alexandreias bietet. — Kirchenordnungen, kirchliche und profane Rechtsliteratur: Von den Kapp. 1 ff. der Διδαχή bringt OP. XV 13 ff. die dem späten 4. Jh. enstammende Nr. 1782 Fragmente einer Papyrusüberlieferung, während das Heftchen *La Didachè (Dottrina dei dodici apostoli)* (Rom 1924. — 57 S.) = *Scrittori cristiani antichi Nr. 10)* von Zappalà mit guter Einleitung eine italienische Übersetzung der Schrift bietet. *Zur Apostolischen Kirchenordnung* beschäftigt sich Hennecke ZNtW. XX 241—248 mit den Kapiteln 16 ff. derselben, auf Grund deren er zwischen einem schon etwa auf die Mitte des 2. Jhs. hinaufweisenden Grundstock und der kaum vor Anfang des 4. Jhs. liegenden Schlußredaktion der Schrift als Zwischenglied ein um 230 von einem alexandrinischen Bischof herausgegebenes Programm für Errichtung neuer Bischofssitze annehmen möchte. Eine dieser Auffassung den Boden entziehende andersartige Deutung der entscheidenden Stelle wird in *Notizen* ebenda 254 ff. von L[ietzmann] *Zur Apostolischen Kirchenordnung* vertreten. *Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung über Gnadengaben"* erblickt nun auch Hennecke *Harnack-Ehrung Beiträge zur Kirchengeschichte Ad. v. Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage dargebracht* (Leipzig 1921) 159—182 in der früher sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung. Speziell *Der Prolog zur „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts* wird von ihm ZNtW. XXII 143—146 behandelt, wobei er von dem syrischen Text des „Klementinischen Oktateuchs" aus eine griechische Vorlage rekonstruiert, in der mit dem Texte von AK. VIII 3 sich Elemente des echten Hippolytos-Prologs verbunden hätten. Eine Synopse der verschiedenen Textzeugen bietet auch eine entsprechende kurze Arbeit von Connolly über *The Prologue of the Apostolic Tradition of Hippolytus* JTSt. XXII 306—361. Letzterer hat in gleicher Weise ebenda XXV 131—139 *On the text of the Baptismal Creed of Hippolytus* gehandelt. Nicht minder kommen dessen Probleme in den beachtenswerten Untersuchungen Badcocks über *The old Roman Creed* ebenda XXIII 362—389 zur Sprache. *La Didascalie éthiopienne* hat Françon ROC. XIX 183—187 in französischer Übersetzung bekannt

zu machen fortgefahren. *Die Nomokanonübersetzung des Methodius* und *Die Sprache der kirchenslavischen Übersetzung der Synagoge des Johannes Scholastikus* behandelt eine einleitend auf die griechischen Kirchenrechtsquellen und ihre slavischen Übersetzungen im allgemeinen eingehende vorzügliche Studie von Schmid (Leipzig 1922. — V, 120 S.). An *M. κριτοῦ τοῦ Πάτζη Τιποὐκειτος sive librorum Basilicorum summarium* wurde ein hervorragendes Denkmal späterer griechisch-römischer Rechtsliteratur durch Ferrini und Mercati (Rom 1914. — XLV, 263 S.) griechisch und lateinisch in mustergiltiger Weise herausgegeben. *Περὶ τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ νομοφύλακος καὶ κριτοῦ K. Ἀρμενοπούλου*, einen im J. 1333 verstorbenen byzantinischen Juristen, liegt eine Arbeit von Sakelariades (Athen 1916. — 40 S.) vor. Nallino schrieb RStO. X 58—77 mit gediegener Erudition über *Παῤῥησία e nozze senza scrittura nel libro siro-romano.* Ebenda IX 512—580 hat er in grundlegender Weise *Il diritto musulmano nel Nomocanone cristiano di Barhebreo* verfolgt und in mustergiltiger Untersuchung erstmals die ganze Bedeutung des ihm vor allem durch Schriften al-Ġazâlîs bekannten für den großen Jakobiten nachgewiesen. Von zwei Anhängen befaßt sich der eine mit dem Nachhall des syrisch-römischen Rechtsbuches bei Bar ʿEβrâjâ, der zweite mit dessen in der Pariser Hs. vorliegenden Redaktion. *Ancora il libro romano di diritto e Barhebreo* sind sodann a. a. O. X 78—86 Gegenstand einer selbständigen Untersuchung des italienischen Gelehrten. *Gli Impedimenta matrimonii secondo il Patriarca Nestoriano Timoteo I.* sind RAL. 5. XXIX 261 bis 272 Gegenstand einer Arbeit von Furlani, welche Sachaus Ausgabe des kirchlichen Rechtsbuches jenes Katholikos aus der Hs. Or. 2310 des British Museums ergänzt. Die Frage: *Le quel des Ibn al-ʿAssal est l'auteur du Nomocanon?* wird durch Dib ROC. XX 104—106 zu Gunsten des von de Slane und Mallon in Vorschlag gebrachten As-Safî beantwortet. Von *Canons pénitentiels* bietet Guerrier ebenda XXI 5—24. 345—355 aus der Hs. Brit. Mus. Or. 793 einen *texte éthiopien édité et traduit.* Von *Contributi alla storia letteraria di Abissinia* Guidis bringt ein erster RAL. 5. XXXI 66—89 *Il „Serʿata Mangest"* in neuer Übersetzung begleitet von Ausführungen über dessen Quellen und über verwandte Texte, ein sechster aus der Hs. D'Abbadie 221 ebenda 210—218 in äthiopischem Text und Übersetzung *Un responso sul diritto di asilo.* — Hagiographie: Von Hagiographica in griechischer Sprache erfuhr durch Sigalas *Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den Hl. Theodoros Teron* (Leipzig 1921. — 102 S.) eine kritische Ausgabe mit Einleitung über Leben und sonstigen literarischen Nachlaß des Verfassers. *Sur la vie et les procédés littéraires de Symeon Métaphraste* hat EO. XXII 5—10 Jugie gehandelt, wobei zur Beleuchtung der letzteren *Son récit de la vie de la Sainte Vièrge* den Stoff bot. Wie

sodann ebenderselbe a. a. O. XXIII 5—8 ausführt, dürfte *L'auteur de la vie de saint Clément de Bulgarie* wirklich, wie die hsliche Überlieferung will, Theophylaktos von Achrida sein, der dabei aber älterem Gute gegenüber sich als bloßer Plagiator erweise. *Hagiographische Lesefrüchte* von Kurtz BNgJb. IV 277—283 beziehen sich auf die Martyrien der 40 Martyrer von Sebaste, des Pionios, Kodratos und Sabinos, die griechische Biographie Gregors d. Gr. und die Wunder des hl. Georgios. Höchst gediegene Untersuchungen von Peeters über *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine* AB. XL 241—298 beleuchten die jeder Generalisierung von Urteilen sich entziehende Mannigfaltigkeit von Wegen und Richtungen auf und in denen sich der Austausch hagiographischen Literaturgutes des Ostens vollzog. Die *Fasc. 5* und *6* der *Note agiografiche* Franchi de' Cavalieris (Rom 1915. 1920. — 125; 224 S. = *Studi e Testi Vol. 27. 33*) beschäftigen sich zwar durchweg mit lateinischen Texten, bei denen aber vielfach entweder ein vorhandener griechischer, wie bei den Akten des Römers Klemens als Übersetzung sich erweist oder eine griechische Grundlage wie bei denjenigen der Orientalen Philippos von Herakleia, Klaudios, Asterios und Neon, Karpos, Papylas und Agathonike und Theodotos von Ankyra im Hintergrunde stehen muß. *Les martyrs d'Égypte* sahen sich durch Delehaye AB. XL 5—154. 299—364 eine ebenso meisterhafte als breit angelegte Monographie gewidmet, welche die Christenverfolgungen und den Märtyrerkult des Nillandes im allgemeinen, die einschlägige griechische, lateinische und koptische Texteüberlieferung und einige einzelne Texte von besonderer Bedeutung behandelt, um im Anhang kritische Ausgaben eines griechischen Textes des Paphnutios- und eines lateinischen des Psotiusmartyriums, sowie die Kollation einer Bodleianischen Hs. des lateinischen Dioskurosmartyriums zu bieten. Ein *Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Κόνωνος τοῦ ἐν Ναζαρέτ* wurde NS. XVIII 54—57 durch den Archimandriten Hippolytos bekannt gemacht. *Zur Komposition der Historia Lausiaca* erbringt Bousset ZNtW. XXI 81—98 den Nachweis, daß die vom Verfasser derselben für Pachomios benützte Quelle in den §§ 1—8 der von Nau PO. IV 405—503 ans Licht gezogenen griechischen Redaktion der Pachomioslegende vorliegt und, unabhängig von der „Historia", auch in der von Amélineau herausgegebenen arabischen Biographie nachwirkt. *Die Modestoslegende des Mesarites* behandelt Heisenberg BGCABL. 218—227 in ihrem Zusammenhang mit noch vorchristlicher Volksüberlieferung. Ein weiteres Denkmal griechischer hagiographischer Literatur, *La vie de S. Évariste higoumène à Constantinople* (geb. 819, † 897), wurde durch van de Vorst AB. XLI 288—325 herausgegeben. Auch *Le texte original de la Passion des Sept Dormants* wäre nach Peeters Darlegungen ebenda 369—385 eher ein griechischer, als ein syrischer

gewesen, obwohl sich eine schlechthin sichere Entscheidung immerhin nicht fällen lasse, während Allgeier BNgJb. III 311—331 daran festhielt, daß *Der Ursprung der griechischen Siebenschläferlegende* auf syrischem Sprachgebiete zu suchen sei, wo ihre relativ altertümlichste Fassung in der Berliner Hs. Sachau 321 vorliege. *De Martyrologii Hieronymiani fonte, quod dicitur Martyrologium Syriacum,* das vor 544 in einem lateinischen Text existiert habe, hat eine Dissertation von Fernhout (Groningen 1922. — VIII, 152, 76 S.) in nicht unbedingt befriedigender Weise gehandelt. *Une version syriaque de la Passion de S. Dioscure* hat AB. XXXIX 333—344 Tisserant herausgegeben und übersetzt, wozu Quentin wertvolle einleitende Bemerkungen beisteuerte. Von *John of Ephesus Lives of the Eastern Saints* verdanken wir Brooks eine vorzügliche Neuausgabe des syrischen Textes mit gehaltreicher Einleitung und englischer Übersetzung (Paris 1923/24. — XV, 496 S. = PO. XVII, XV S. + S. 1—306; XVIII 512—698). Sein *Résumé de monographies syriaques* hat Nau ROC. XIX 113—134. 298—289. 414—440; XX 3—32 weitergeführt. Es handelt sich um reich mit Editionen und Übersetzungen einzelner Stücke und Partien durchflochtene Auszüge aus den Biographien des Monophysiten Barṣaumâ (angeblich verfaßt von dessen Schüler Samuel), seines Lehrers Abraham „vom hohen Berge", eines Šem'ôn von Keṣar 'Aβdîn, eines vorgeblich schon 192 geborenen Alexandriners Jaret, des ägyptischen Reklusen Ja'qûβ und die Martyrien eines Romanos, eines Mâr Ṭaljâ, eines Asketen Asjâ, des Pantaleon und Hermolaos, einer Kandida und um ein Kapitel über die Asketen Sargîs und Abraham aus der Berliner Hs. Sachau 329, aus der Nau weiterhin ebenda XXI 161—172 in Original und Übersetzung die *Histoires d'Abraham de Kaskar et de Babai de Nisibe* bekannt machte. Eine Erscheinung von ungewöhnlicher Bedeutung ist *The Book of the Himyarites, a hitherto unknown Syriac work on the Himyaritic martyrs* aus dem zweiten Viertel des 6. Jh.s, dessen Fragmente Moberg im Einband einer syrischen Hs. in schwedischem Privatbesitz entdeckte und über das er *Årsberättelsa 1920—1921* der *Kungl. Human. Vetenskapssamf. i Lund* 30—40 vorläufig berichtet. Aus dem naturgemäß auf eine syrische Vorlage zurückgehenden uigurischen Texte einer Rezension der Georgsakten dürfte ein vereinzeltes christliches Bruchstück stammen, das v. Le Coqs *Türkische Manichaica aus Chotscho. III* (Berlin 1922. — 49 S. = Abhdll. PAW. 1922 Nr. 2) 48f. als Nr. 40 beschließt. An saïdischem Textgute hagiographischen Charakters bringt Wessely GKT. V 64—73. 60—63. 34—39. 48—59 unter den Nrn. 275, 274, 271 und 273 *Andreaslegenden, Martyrerlegenden, Akten des Apa Panine* und einen Text *Über Apa Serapion.* Hengstenberg hat BGCABL. 228—238 in einem ersten Teil von *Pachomiana* den letztgenannten Text, in dem

er ein über Horsiese handelndes Bruchstück einer pachomianischen Klostergeschichte erkennt, übersetzt und eingehend besprochen. *Zur vita des Hl. Aphu 2—5* hat v. Lemm BAP. 1914, 537ff. (= *Kopt. Miscellen CXXXVIII*) einen textkritischen und exegetischen Beitrag geliefert, *Zu einem Fragment der Bodleiana* ebenda 915—923 (= *Kopt. Miscellen CXLI*) Ergänzungen aus Hss. in Rom und Paris gewonnen und den so sich ergebenden, von ihm übersetzten und erklärten Text auf Johannes Chrysostomos bezogen. Die bohairische Biographie eines Mönches rund der Mitte des 9. Jh.s wurde an *The life of Abba John Khame* (Paris 1920. — 60 S. = PO. XIV 313—372) durch Davis aus der Hs. Vat. Copt. 60 herausgegeben und übersetzt. Von Bassets mit französischer Übersetzung begleiteter Ausgabe *Le Synaxaire Arabe-Jacobite (Rédaction copte)* erschienen zwei weitere Hefte *Les mois de Toubeh et d'Amchir* bezw. *Les mois de Barmahat, Barmoudah et Bachons* umfassend (Paris 1916 bezw. 1922. — S. 471—1066 = PO. XI 505—859; XVI 185—424. Über die sechs Monate Tūt-Amšir erstreckt sich die erste Hälfte einer lateinischen *Versio* desselben *Synaxarium Alexandrinum* von Forget (Rom 1922. — IV, 526, II S. = CSCO. Script Arabici. Series 3. XVIII). Einen hagiographischen Einzeltext von durchaus ungeschichtlichem Charakter, *Das Martyrium des hl. Pappus und seiner Gefährten,* hat aus dem Arabischen einer Hs. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem Graf BGCABL. 200—217 übersetzt und auf seine Quellen und die Veranlassung seiner Entstehung geprüft. Bayans Ausgabe *Le Synaxaire Arménien de Ter Israel* wurde um drei dem *Mois de Sahmi, Mois de Trê* und *Mois de Kalotz* gewidmete Hefte (Paris 1920—1924. — S. 357—894 = PO. XV 293—438; XVI 1—184; XVIII 1—208) gefördert. *Das Martyrium des hl. Pionius* hat Srapian WZKM. XXVIII 376—405 in einer zwischen den JJ. 436 und 439 entstandenen armenischen Übersetzung nach vier Hss., begleitet von einer Verdeutschung, herausgegeben, Վկայաբանութիւն Ս. Կիպրիանոսի Կարքեդոնի եպիսկոպոսի *(Das Martyrium des hl. Cyprian Bischofs von Karthago)* wurde HA. XXXVI 1—17 Akinian mit Einleitung nach den Pariser Hss. Bibl. Nat. Arm. 118 und 178 ediert und auf Grund dieser Ausgabe wurden durch Conybeare ZNtW. XXI 269—277 *The Armenian Acts of Cyprian* übersetzt, deren griechische Vorlage schon durch Gregorios von Naziunz und Prudentius benützt wurde. Dagegen hatte AB. XXXIX 314—332 eine Untersuchung Delehayes über die Konfusion von *Cyprien d'Antioche* und *Cyprien de Carthage* in dem Panegyrikus des Nazianzeners den armenischen Text der für das Problem eine entscheidende Bedeutung gewinnt, noch nicht zu berücksichtigen vermocht. Ausführungen von Vardanian über Յիշատակ դաւանողաց Գուրիայ եւ Շմոնի վկայից *(Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae in armenischer Übersetzung)*

werden HA. XXXVI 471—484 als *Նոր ու ցանցառ բառերու ուսումնասիրութիւն* *(Ein Beitrag zur armenischen Lexikologie)* eingeführt. Solche *Ի վկայս Արեւելից նոր ու ցանցառ բառերու ուսումնասիրութիւն* *(Zur armenischen Übersetzung der persischen Martyrer)* ebenda 269—300 sind gleichfalls philologischer Natur und beruhen auf dem syrischen Texte in Bedjans Acta Martyrum et Sanctorum. Eine philologische Bemerkung Vardanians *Zum զ իւրոյ պահակին bei Agathangelos* HA. XXXVI 155—158 bezieht sich auf eine Stelle S. 26 der Venediger Ausgabe von 1835 (= griech. Ag. Lagardes S. 8). Eine Arbeit von Peeters über *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite* AB. XXXIX 272—313 bietet nach einer gelehrten Einleitung die Edition und Übersetzung des georgischen Textes. Nur in Übersetzung hat je mit einer Einleitung Peeters AB. XXXVI/XXXVII (317 S.) von *Histoires monastiques géorgiennes* die Biographien des Johannes und Euthymios, des Georgios Hagiorites, Serapion und Zarzma sowie des Gregorios von Khandztha bekannt gemacht. Von Guidis Ausgabe *Le Synaxaire Éthiopien: Les mois de Sanê, Hamlê, Nehasê et Pâgumèn* bringt die Schlußlieferung (Paris 1914. — S. 441—691 = PO. IX 237—487) *Les mois de Nahasê et de Pâgumên* mit französischer Übersetzung von Grébaut. Guidi hat als *Contributo all' agiografia etiopica* RAL. 5. XXV 659—701 an *La vita di Aron di Sarug* den auf einen arabischen zurückgehenden äthiopischen Paralleltext der von Nau herausgegebenen syrischen Biographie herausgegeben und übersetzt, während er in seinen *Contributi alla storia letteraria di Abissinia* ebenda XXXI 90—93 an *S. Antonio Neomartire* Bemerkungen zu dem von Peeters veröffentlichten abessinischen Text über ihn und speziell über die Arabismen desselben anknüpft. Von *Les miracles du saint enfant Cyriaque* hat Grébaut ROC. XX 106—109. 129—132; XXI 409—411 die Ausgabe und Übersetzung des Ge'eztextes fortgesetzt. Über *La mort des martyrs d'Akmim* hat er ebenda XXI 92f. einen kurzen *texte éthiopien* aus den „Wundern Jesu", unter dem Titel *Les martyrs d'Akmim d'après le synaxaire éthiopien* 182—189 die entsprechende Synaxarnotiz zum 29. Taḫšaš ediert und im Rahmen von *Trois appendices aux relations entre Abgar et Jésus* 255—260 eine Übersetzung der beiden Stücke nachgetragen. *Le „propre" du Synaxaire éthiopien* stellt er *Aethiops* I 28f. dem gegen Ende des 15. Jh.s durch einen Abba Šem'ôn aus dem Arabischen übersetzten koptischen Grundstock desselben gegenüber. — Geschichtschreibung: Über *Peonio traduttore di Eutropio,* seine Übersetzungsmethode, den ihm vorgelegenen Eutropiustext und das Maß der ihm zugebotestehenden Lateinkenntnis hat Baffetti BNgJb. III 15—36 gehandelt. *Zu Johannes von Antiocheia* hat ebenda III 91 Beës, zu *Nikeph. Gregoras, Hist. Byz. III p. 512, 13—17* Kurtz BZ. XXIV 305 eine Textverbesserung in Vor-

schlag gebracht. *Zum Leben des Laonikos Chalkondyles* liegen BZ. XXIV 29—39 Ausführungen von Darkó vor. *The Greek original of the Slavonic Palaea Interpretata* wird, wie Marshall BNgJb. IV 257—264 zeigt, in einer prosaischen griechischen Weltchronik vom J. 1571 der Hs. Br. Mus. Harl. 5742 greifbar. *An unpublished translation by Jeremias Cacavelas of an Italian work describing the siege of Sienna in 1683* wurde von ihm ebenda III 135 f. als in der Hs. Br. Mus. Add. 38890 erhalten, signalisiert und deren Widmung an den Voivoden Serban Kantakuzenos veröffentlicht. Eine erste Nachricht über *An unpublished contemporary Greek Manuscript describing Hypsilanti's Campaign in Roumania in 1821,* die Hs. Br. Mus. Add. 35072 hat er III 404 gegeben. Zusammenfassend wurde *Die Kenntnis der byzantinischen Geschichtschreiber von der ältesten Geschichte der Ungarn vor der Landnahme* durch Schönebaum (Berlin-Leipzig 1922. — 50 S.) nachgeprüft. Die syrische *Historia ecclesiastica Zachariae vulgo adscripta* erfuhr durch Brooks eine ausgezeichnete Neuausgabe (Paris 1919/21. — IX, 238; IV, 224 S. = CSCO. Script. Syr. Series 3. V. VI), der anhangsweise das in der Hs. Vat. Syr. 144 erhaltene *Fragmentum Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis* beigegeben ist. *La seconde partie de l'histoire de Barhadbešabba 'Arbaia,* die Nau (Paris 1913. — 143 S. = PO. IX 489—631) nach der einzigen Hs. Br. Mus. Or. 6714 herausgab und übersetzte, sind die Kapp. 19—32 einer syrisch-nestorianischen Kirchengeschichte wohl aus der ersten Hälfte des 7. Jh.s. Chabots große Ausgabe der *Chronique de Michel le Syrien* ist mit dem *Introduction et Table* enthaltenden Kopfstück von *Tome I* (Paris 1924. — I—LX, 1*—79*, 327—329 S.) vollständig geworden. Ein wertvolles Seitenstück gewinnt sie durch seine Edition des von Rahmani erst teilweise bekannt gemachten *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens,* der die von dem Syrer Barsaum besorgte eines kürzeren *Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens* vorausgeschickt ist (Paris 1917 bezw. 1920. — I, 341; V, 350 S. = CSCO. Script. Syri Series 3 XIV. XV) *Une liste de chronographes* hat Nau ROC. XX 101—104 aus der Hs. Paris. Syr. 9 des 13. Jh.s veröffentlicht. Ebenderselbe bot in Verbindung mit Tfinkdji ebenda 142—201. 225—277 einen dankenswerten *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis,* unter denen die im syrischen Original und in Übersetzung mitgeteilte „Geschichte" eines Nestorianers Râmîšô' aus dem J. 1452 das von der Sekte usurpierte, ursprünglich nestorianische Kloster des Jôḥannan und Îšô' saβran, ihren Ursprung und ihre Lehren zum Gegenstand hat. Einen noch jüngeren Bericht *Sur les Yézidis de Sindgar* und über einen im J. 1660 erfolgten Massenabfall von Nestorianern zu ihnen hat 320 ff. Pognon nur in Übersetzung bekannt gemacht. An koptischem historischem Text wurden durch v. Lemm BAP. 1913, 632—638 *Bruchstücke der Memoiren des*

Dioskoros über das Konzil von Chalkedon aus einer Hs. der Eremitage in Petersburg publiziert (= *Kopt. Miscellen CXXIII*) und ebenda 1914, 485—492 *Ein neues Stück der „Memoiren des Dioskoros"* behandelt (= *Koptische Miscellen CXXXIII*). Von einer *Vie d'Isaac patriarche d'Alexandrie de 686 à 689 écrite par Mêna évêque de Piholi* erhalten wir den *Texte copte édité et traduit en français* aus der Hand Porchers (Paris 1916. — 92 S. = PO. XI 299—390). Eine Reihe von Publikationen auf dem Gebiete der armenischen Geschichtschreibung eröffnen HA. XXXVIII 97—102 Փաւստոս Բիւզանդի աղբիւրները (*Quellenuntersuchungen zur Geschichte des Faustus von Byzanz*) von Akinian. Derselbe Gelehrte hat ebenda XXXVII 1—89. 97—104. 220—227. 328—341. 396—420 über Սեբէոս Եպիսկոպոս Բագրատունեաց եւ իւր Պատմութիւն ի Հերակլ (*Sebios, Bischof der Bagratiden, und sein Geschichtswerk*) und XXXVI 513—535. 609—622 über Շապուհ Բագրատունի եւ իւր Պատմութիւնը (*Schapuh Bagratuni und sein Geschichtswerk*) gehandelt, Arbeiten, von denen der letzteren eine kürzere Notiz über Շապուհ Բագրատունւոյ Պատմագրութիւնը (*Das Geschichtswerk des Sapuh Bagratuni [† um 860]*) XXXV 446 vorangegangen war. Mowsessian hat zum Verfasser eine entsprechende Untersuchung über Լոռի եւ Կիւրիկեան Հայ Բագրատունի ցեղին պատմութիւնը (*Lori und die Geschichte der Kiurikäer aus dem Geschlechte der armenischen Bagratiden* XXXVI 23—30. 95—111. 244—255. 369—381) *Histoire universelle par Étienne Asolik de Taron (II. partie) traduite de l'arménien et annotée* bietet eine *Thèse complementaire pour le doctorat es lettres* von Macler (Paris 1917. — XXXIV, 209 S.). Վարդան Արեւելցի (*Wardan der Historiker, † 1271*) ist Gegenstand von Ausführungen Oskians HA. XXXV 364—374. 458—472. 564—573. *Notre Dame de Bitlis*, eines der wichtigsten Klöster dieser Stadt, und seine Geschichte betrifft der von Macler JA. 11. VI 357—444 nach der Pariser armenischen Hs. Bibl. Nat. 195 gebotene *Texte arménien traduit et annoté.* Die Ausgabe der arabischen *History of the Patriarchs of the coptic church of Alexandria* von Evetts ist nunmehr mit einem den Patriarchen *Mennas I. to Joseph (849)* gewidmeten vierten Heft (Paris 1913. — S. 471—665. = PO. X 297—551), die *Avec le concours de Griveau* von Scher durchgeführte der gleichfalls arabischen *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)* mit dem zweiten Hefte der *Deuxième Partie* (Paris 1919. — S. 113—319. = PO. XIII 433—639) zum Abschluß gelangt. Von dem Berichte des Sabasmönches Strateg(i)os über *La prise de Jérusalem par les Perses* hat Peeters MNB. IX Fasc. 1 (42 S.) eine kritische Ausgabe des arabischen Textes mit guter Einleitung geboten. Das wertvolle Werk eines arabisch schreibenden Melchiten des Hochmittelalters wurde durch Kratschkovsky und Vasiliev an der *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq*

(1924. — 135 S. = PO. XVIII 699—833) herausgegeben und ins Französische übersetzt. So gut als sicher ein koptischer Christ war *Mufazzal ibn abil-Fazaïl*, dessen *Histoire des Sultans Mamlouks*, eine arabische Geschichte Ägyptens in den JJ. 1266—1349, Blochet (Paris 1915—1920. — 508 S. = PO. XII 343—550; XIV 373—672 mit Übersetzung edierte. اثر جليل للبطريرك اسطفانوس الدويهي تاريخ المدرسة المرونية في رومية (*Un fragment de l'histoire du Patriarche Douaïhi sur les élèves du Collège Maronite de Rome)* wurde von Cheikho M. XXI 209—216. 270—279 nach einer Hs. in Damaskus herausgegeben. *The queen of Shaba and her only son Menelyk* betitelt sich *A complete translation of the Kebra Nagast with introduction* von Budge (London-Liverpool-Boston 1922. — XC, 241 S.), in deren Einleitung das äthiopische Werk als frei erweiternde Bearbeitung einer arabischen Vorlage gewertet wird, die ihrerseits auf einen koptischen Text schon des 6. Jh.s zurückginge. Blundell hat *The Royal Chronicle of Abyssinia 1769—1840 with Translation and Notes* (Cambridge 1922. — XII, (3), 543 S.) herausgegeben. Guidi hat in seinen *Contributi alla storia letteraria di Abissinia* RAL. 5. XXXI 185—200 unter sorgfältiger Buchung der Abweichungen von seiner Ausgabe des Textes über *La storia di Iyāsu II e Iyo'as nel codice di Francoforte (Rüppell) n. 18* berichtet und 200—209 für *La storia di Ḫāyla Mīkā'ēl* an eine kurze Inhaltsangabe des von ihm bereits publizierten ersten Teiles ein Verzeichnis der Varianten der nämlichen Hs. angeschlossen. Conti Rossini bot ebenda XXV 779—922 *La cronaca reale Abissina dall' anno 1800 all' anno 1840* in Urtext und Übersetzung, übersetzte 425 bis 530 unter dem Titel *Vicende dell' Etiopia e della missione catholiche ai tempi di Ras Ali, Deggiac Ubiê e re Teodoro* eine besonders die Geschichte der katholischen Missionen berücksichtigende äthiopische Darstellung der Schicksale Abessiniens im 19. Jh. und machte XXVI 699—718 eine legendarische Geschichte Abessiniens bis ins 17. bezw. 18. Jh., *Il libro delle legende e tradizioni Abissine dell' aggiaghiê Filpos*, in der Übersetzung d'Abbadies bekannt. Endlich hat er XXVII 279—296 aus der Hs. Bibl. Nat. Ethiop. 160 *L'autobiografia de Pāulos monaco Abissino del secolo XVI* mit Übersetzung herausgegeben und XXXI 279—314 unter Einflechtung der Publikation einer Reihe äthiopischer und amharischer Textstücke *La caduta della dinastia Zaguê e la versione amarica del Be'ela Negast* behandelt. In seinen *Appunti di storia e letteratura Falasciā* RStO. VIII 567—577 hat er aus den Akten des hl. Yāfqeranna Egzi' nach der Hs. d'Abbadie 56 des 15./16. Jh.s ein auf die Geschichte des äthiopischen Judentums in den JJ. 1382—1390 bezügliches Stück herausgegeben und übersetzt und ebenda VIII 401—425 *Testi in lingua harari* aus der Hs. Bibl. Nat. éth. 76 zugänglich gemacht, durch welche die Geschichte des

Emirats von Harar besonders im letzten Jahrhundert beleuchtet wird. — Philosophie und profane Fachwissenschaften: *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos sa vie, son oeuvre, ses lettres philosophiques, son influence* erfahren durch Zervos (Paris 1920. — XIX, 269 S.) eine gute, wenn auch nicht allseitig erschöpfende Gesamtbehandlung. *Le traité „du Mépris de la mort" de Démétrios Cydonès, traduit en français par Ménard, en 1686* hat Salaville EO. XXII 26—50 ediert. Außerordentliche Verdienste um die Erweiterung unserer Kenntnis der philosophischen Literatur der Syrer hat sich Furlani erworben. Unter dem Titel *Unità e dualità di natura secondo Giovanni il Filopono* bot er B. XXXIX 45—65 Ausgabe und Übersetzung des letzten der im cod. Vat. Syr. 144 an den Διαιτητής angeschlossenen Traktate des Genannten, in dem sich der Autor um eine philosophische Begründung seiner christologischen Lehranschauungen bemüht. In der Berliner Hs. Syr. 88 erhalten ist *Uno scolio d'Eusebio d'Alessandria alle categorie d'Aristotele in versione siriaca,* das RTStFR. III 1—14 von ihm übersetzt und unter Verzicht auf sichere Identifikation des Verfassers sorgfältig besprochen wird, wobei ein zum Schluß gebotenes syrisch-griechisches Verzeichnis der vorkommenden Termini besonderen Dank verdient. Durch Br. Mus. Add. 18821 überliefert sind die *Frammenti di una versione siriaca del commento di Pseudo-Olimpiodoro alle Categorie d'Aristotele,* die von ihm RStO. VII 131—163 ediert, übersetzt und durch eine ungemein gediegene Untersuchung in den Gesamtrahmen syrischen und arabischen Nachhalls griechischer Κατηγορίαι-Kommentare und ihrer Einleitungen eingegliedert worden. Aus Br. Mus. Add. 14658 wird von ihm RTStFR. II 1—22 *Il trattato die Sergio di Rêsh'aynâ sull' universo* wenigstens übersetzt. Auch seine Ausführungen *Sul trattato di Sergio di Rêsh'aynâ circa le categorie* ebenda III 135 bis 172 durchflechten eine Inhaltsangabe des in der gleichen Hs. des British Museum erhalten, aus dem der kürzere der Berliner Hs. Syr. 88 (Peterm. 9) einen Auszug darstellt, reichlich mit Partieen wörtlicher Übersetzung. *Di alcuni passi della metafisica di Aristotele presso Giacomo d'Edessa* handelte er RAL. 5. XXVI 268—273, wobei aus dem Encheiridion desselben sechs Definitionen von φύσις bekannt werden. *Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad* wurde aus der Hs. Br. Mus. Add. 14660 ebenda XXV 717—778 von ihm herausgegeben, während ein Aufsatz *Sulla introduzione di Atanasio di Balad alla logica e sillogistica aristotelica* AIV. LXXXI 2. 635 bis 644 im allgemeinen über deren Inhalt und speziell über die in ihr erhaltenen Ilias-Zitate handelt. Ein solcher über *'Enânîšô', Ahûdhemmeh e il libro delle definizioni di Michele Interprete* ist RAL. XXXI 143 bis 148 dem Nachweis gewidmet, daß eine Schrift nicht des Ersten, sondern des Zweiten die Quelle des auf uns gekommenen genannten

Definitionenbuchs gewesen sei. *Un recueil d'énigmes philosophiques en langue syriaque,* den der unermüdliche Italiener ROC. XXI 113—136 aus der Hs. Brit. Mus. Add. 12154 publizierte, betrifft den Stoff der Εἰσαγωγή des Porphyrios, die Physik und einzelne theologisch-metaphysische Begriffe. *A cosmological tract of Pseudo-Dionysius in the Syriac language,* den er JRAS. 1917. 245—272 edierte, war allerdings schon früher durch Kugener herausgegeben worden. Des weiteren handelt Zanolli ROC. XX 391ff. *Sur une ancienne traduction syriaque du Περὶ φύσεως ἀνθρώπου de Némésius,* von der sich in armenischer Überlieferung Kunde erhalten hat. Den Gegenstand einer Studie zur philosophischen Literatur der Armenier selbst von Malikian bildet HA. XXXVI 111—131. 226—244. 556—563. 631—647; XXXVII 116—131 Արա Գեղեցիկ *(Ara der Schöne).* Die armenische Überlieferung griechischer Philosophensprüche betrifft eine *Note sur le manuscrit Borgia arménien 9* von Tisserant ROC. XIX 188—191. *Die Sittensprüche der Philosophen, „Kitâb adâb al-falâsifa" von Honein ibn Jsḥâq in der Überlieferung des Muḥammed ibn 'Alî al-Ansârî,* das Verhältnis dieser in 3 Hss. vorliegenden mohammedanischen Bearbeitung zu der hebräischen und altspanischen Übersetzung des Originalwerkes des nestorianischen Christen und die Parallelen in der arabischen Literatur behandelt eine Münchener Dissertation von Merkle (Leipzig 1921. — 61 S.). *Le antiche versioni araba, latina ed ebraica del De partibus animalium di Aristotele* hat RStO. IX 237—257 wiederum Furlani an rund der ersten Hälfte von I 1 auf ihren Charakter geprüft, und es hat sich dabei die nach dem Fihrist von dem Christen Jaḥjâ ibn al-Biṭrîq herrührende arabische als sehr frei erwiesen. Nicht zuletzt auf die chemische und alchemistische Literatur auch des christlichen Ostens entfallen die einzeln seit 1913 erschienenen *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik,* die v. Lippmann in einer Buchausgabe (Berlin 1923. — 314 S.) vereinigte. *Die Berliner Achmethandschrift* gr. 171 (= Phill. 1575) machte Dresel BZ. XXIV 307—312 für die Geschichte der Textüberlieferung des aus dem Arabischen übersetzten byzantinischen Traumbuches fruchtbar. *Di una raccolta di trattati astrologici in lingua siriaca,* die in der Hs. Br. Mus. Or. 2084 vorliegt, hat Furlani RStO. VII 885—889 in vorläufig orientierender Weise gehandelt. *Հայ բժշկական ձեռագիրք (Armenische Medizinhss.)* sind neben *Հէքիմարան Գրիգոր Նիւսացւոյ եւ 18րդ դարու Չինգ Հայ բժիշկներ (Gregor von Nyssa)* HA. XXXV 385—395 und ebenda XXXVIII 111—117. 318—322 ausschließlich Gegenstand kurzer Veröffentlichungen von Torgomian. *Die georgische Übersetzung des Physiologos,* die unter den übrigen Überlieferungszeugen des merkwürdigen Buches besonders den griechischen Hss. ΠΣ und dem Leydener Syrer nahesteht, wurde durch eine Verdeutschung nach Marrs

Ausgabe von Kluge WZKM. XXVIII 119—148 allgemein zugänglich gemacht. Ein äthiopisches Verzeichnis der *Variations de la durée des jours et des nuits pour chaque mois de l'année* hat Grébaut ROC. XXI 429—432 aus der Hs. Bibl. Nat. Éthiop. 64 herausgegeben und übersetzt. Unter dem Obertitel *Erzeroum ou topographie de la Haute Arménie* wurde durch Macler JA. 11. XIII 153—237 ein geographischer *Texte arménien de Hakoub Karnétsi (XIIe siècle)* in Übersetzung bekannt gemacht. *Ein äthiopisch-amharisches Glossar* haben Brauner-Plagikowski in den *Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen in Berlin* XVII 3. Abt. 1—96 veröffentlicht. — Rhetorik und rhetorische Prosa: *Studien zum Στάσεις-Kommentar des Paris. gr. 3032 fol. 122—127* hat Schissel v. Flaschenberg BNgJb. III 37—48. 332 angestellt. *Kritisches und Exegetisches zu Arethas von Kaisareia* hat Kurtz BZ. XXIV 18—27 beigesteuert. S. G. Mercati zeigt ebenda 297 daß *L'editio princeps della monodia di Psello εἰς τὴν τῆς ἁγίας Σοφίας σύμπτωσιν è condotta sul cod. Barberino greco 240.* Eine Publikation von *Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion* eröffnet Heisenberg durch diejenige des *Epitaphios de Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes* (München 1923. — 75 S. = SbBAW. 1922. Nr. 5). *Zum Fürstenspiegel des Nikephoros Blemmydes* bringt Kurtz BNgJb. III 337—340 Textverbesserungen in Vorschlag. S. G. Mercati mahnt BZ. XXIV 300—305 *Su Giovanni Catrari* zur Vorsicht in der Identifikation des Verfassers dreier satirischer Dialoge mit einem für die JJ. 1309—1322 bezeugten Kopisten. Durch Cammelli wurde von *Demetrii Cydonii orationes tres adhuc ineditae* BNgJb. III 67—76 eine erste Rede auf Johannes Kantakuzenos, IV 77—83 *Demetrii Cydonii ad Ioannem Cantacuzenum imperatorem oratio altera* und 282—295 *Demetrii Cydonii ad Ioannem Palaeologum imperatorem oratio* herausgegeben. *Zu der Ansprache Tamerlans,* (= BZ. XIX 15—20) macht Kurtz ebenda III 77 ff. Vorschläge zur Verbesserung des Wortlautes und namentlich der Interpunktion unter Nachweis ihrer Abhängigkeit von Demosthenes. *Gli spostamenti nel testo dell epitafio di Elena Paleologina dipendono dall' editore,* wie S. G. Mercati BZ. XXIV 40 ff. dartut. *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast, arabisch und deutsch* hat Bergsträsser (Heidelberg 1918. — 30 S.) nach einer Konstantinopler Hs. vom J. 1446/7 vorgelegt, wobei der nach seiner eigenen Angabe unmittelbar einer syrischen Vorlage folgende arabische Übersetzer Al-Ḥasan ibn Bahlûl höchst wahrscheinlich mit dem syrischen Lexikographen Bar Bahlûl identisch ist. — Briefliteratur: *A collection of letters of Severus of Antioch* wurde *From numerous syriac manuscripts edited and translated* durch Brooks (Paris o. J. bezw. 1919. — X, 480 S. = PO. XII 163—342; XIV 1—310). Von *Timothei patriarchae I epistulae* liegt je der erste

Teil des syrischen *Textus* und der lateinischen *Versio* (Paris 1914f. — VI, 282; II 196 S. = *CSCO. Script. Syri Ser. 2.* LXVII) aus der Hand Brauns vor. Begegnen die Briefe des Antiocheners wesentlich theologischem, so diejenigen des nestorianischen Katholikos vielfach auch einem allgemeineren kulturgeschichtlichen Interessen. Aufschluß über die in einer Patmos-Hs. erhaltenen Briefe des dem 10. Jh. angehörenden Metropoliten *Alexandros von Nikaia* hat Maas BNgJb. III 333—336 gegeben, wozu ergänzend seine Bemerkung über *δρομοκήρυξ* ebenda IV 13 und Mercatis *Note ad Alexandros von Nikaia* IV 327 zu vergleichen sind. *Zu den Briefen des Athanasios Chatzikes* macht Kurtz BZ. XXIV 345 Verbesserungsvorschläge. — Prosaische Unterhaltungsliteratur: Von *Préceptes syriaques et histoire d'Aḥiqar d'après le ms. de Berlin Sachau 162* hat Nau ROC. XIX 209—214 zunächst die ersten, ebenda XXI 148—160 alsdann auch die *Histoire et sagesse d'Aḥikar d'après le manuscrit de Berlin „Sachau 162"* herausgegeben und übersetzt, wobei es sich bei dem letzteren Text um ein bloßes Exzerpt des Aḥiqar-Romanes handelt. An weiteren *Documents relatifs à Aḥikar* bot er a. a. O. 274—307. 356—379 die *Édition et traduction d'un manuscrit de Mgr. Graffin (G) avec les principales variantes d'un manuscrit de M. H. Pognon (P)* und 380—400 die *Édition de la partie récente d'un manuscrit de M. H. Pognon. Studien in Kalila wa-Dimna* von Schleifer schließen sich WZKM. XXIX 399—419 nach einer Einleitung über die Geschichte ihrer Wiedergewinnung für die abendländische Wissenschaft an die Schultheß'sche Ausgabe der altsyrischen Übersetzung an. *La vie chrétienne de Boudha,* die bekanntlich in dem Roman von Barlaam und Joasaph vorliegt, führt Alfaric JA. 11. X 269—288 auf eine gnostische Bearbeitung der Biographie des indischen Religionsstifters zurück, die in Manichaïca aus Turfan nachwirke und bereits Mani selbst seine Kenntnisse über Buddha vermittelt hätte. *La version arménienne de l'histoire des Sept Sages de Rome Mise en français* bot Macler mit einer *Introduction par* Chauvin (Paris o. J. — XXXII, 220 S.). Es handelt sich auch hier um einen letzten Endes indischen Stoff, dessen byzantinische Fassung im Gegensatz zu einer lateinischen und altfranzösischen Version sich nicht erhalten hat. Eine syrische Rätselsammlung des 8. Jh.s sind *Gli indovinelli di Giovanni Azraq,* die Furlani RAL. 5. XXXII 37—50 nach der Hs. Br. Mus. Or. 2084 herausgab und übersetzte. الاحاديث المطربة لابن العبرى نشرها (*Une version arabe des „Récits plaisants" de Barhebraeus* mit mehrfachen Abweichungen vom syrischen Text wurde M. XX 709—717. 767—779 durch Cheikho erstmals näher bekannt gemacht. — Poësie: OP. XV 21—25 sind als Nr. 1786 die Bruchstücke eines griechisch-christlichen Hymnus mit musikalischen Noten auf einem Papyrus des späten 3. Jh.s herausgegeben, deren Text durch L[ietz-

mann] ZNtW. XXI 236ff. wieder abgedruckt und besprochen wurde. Դիտողութիւն մը „Լոյս զուարթ" ի մասին, eine Bemerkung *(Zum Hymnus „φῶς ἱλαρόν")* hat Vardanian HA. XXXV 447f. gemacht. Emereau hat EO. XX 147—156 *Les catalogues d'hymnographes byzantins* zusammengestellt, die ihm nachweisbar waren, ebenda XXI 258—279; XXII 11—25. 419—439; XXIII 195—200 seinerseits ein alphabetisches Register aller *Hymnographi byzantini* begonnen, das für jeden einzelnen die in den liturgischen Büchern ihm beigelegten Texte bucht, und in einem XX 431—446 erschienenen Aufsatz über *Saint Arsène de Corfou,* einen dortigen Erzbischof des 10. Jh.s, näherhin über den Verfasser der Gesänge der in einer Hs. zu Grottaferrata erhaltenen Akoluthie dieses Heiligen gehandelt und die Frage erörtert, ob er selbst bei irgend welchen liturgischen Dichtungen unter dem Namen eines Arsenios als Urheber in Betracht kommen könne. Ein *Opus postumum de hymnographia Mariana in ecclesia Graeca* von Krypjakevyč, *Mitt. d. Serčenko-Ges. der Wissenschaften* in Lemberg 1921, 1—62 handelt zunächst sehr eingehend über die griechischen Kirchendichtung im allgemeinen, sodann über den gesamten Marienkult der griechischen Kirche und geht erst im letzten Abschnitt auf dessen poëtischen Ausdruck ein. Die vielbehandelte Frage nach Alter und Autor der großartigsten liturgischen Mariendichtung in griechischer Sprache hat Eustratiades in einer Untersuchung über *Ῥωμανὸς ὁ Μελῳδὸς καὶ ὁ Ἀκάθιστος* (Saloniki 1917. — 64 S.) wieder aufgenommen, der höchst eindrucksvoll den Nachweis der Verfasserschaft des ersteren unternimmt. *Das Weihnachtslied des Romanos* wurde BZ. XXIV 1—13 durch Maas mit metrischen und Bemerkungen über die interpolierte Strophe ιθ' in kritischer Ausgabe vorgelegt. Einen in griechischer und syrischer Rezension vorliegenden Text betreffen die Ausführungen Grumels über *L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ Μονογενής* EO. XXII 398—418, die gegenüber der von Puyade vertretenen Zurückführung auf Severus von Antiocheia sich der von Theophanes behaupteten Abfassung durch Justinian im J. 535/6 günstiger zeigen. *Zu Ephraems(?) Rede über „Alles ist Eitelkeit und Geistesplage"* hat Dyroff BGCABL. 119—140 höchst anregende Untersuchungen angestellt, die einen überraschenden Zusammenhang der syrischen Dichtung mit griechischer Popularphilosophie aufdecken. Eine Publikation von Vardanian über Զենոբ Գաղիրացի եւ իւր դասական մնացորդները *(Zenob von Gazirta und seine Schriften in der armenischen Literatur des 5. Jh.s)* HA. XXXV 545—555; XXXVI 73—80 bringt von den im syrischen Original verschollenen Dichtungen des Aφremschülers in einer aus der klassischen Zeit armenischer Übersetzungstätigkeit stammenden Übertragung zwei Mêmrê auf den Verrat des Judas und je einen über „Melitos Erzbischof von Antiocheia" und zum Gedächtnis

der Martyrer. *The „Song of Light"*, mit dem Burkitt JTSt. XXII 377 ff. sich beschäftigt, ist der bei allen syrischen Konfessionen verbreitete Morgenhymnus ܢܘܗܪܐ ܕܢܚ, dessen Zurückführung auf Aφrem sich nicht über das 15. Jh. hinauf verfolgen läßt und dessen Akrostichis in der maronitischen Überlieferung verwischt ist. *Alter und Blütezeit der äthiopischen Marienpoësie* erörtert Grohmann WZKM. XXIX 321 f., wobei er als die letztere das 15. Jh. bezeichnet, während die ältesten Proben in den kurzen Liedchen des vermutungsweise ins 13. Jh. angesetzten Degua vorlägen. Von einzelnen Liederbüchern der abessinischen Kirche hat Leander das *'Argânôna Weddase nach Hss. in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt herausgegeben* (Göteborg 1922. — III, 178 S.). Helena, die Witwe des Königs Za'ra Yâ'qob wurde durch Conti Rossini *Aethiopica 18,* RStO. IX 460 als Verfasserin zweier äthiopischer Hymnenkränze erwiesen. Von nicht liturgischen Dichtungen religiösen Inhalts wurden durch Furlani *Tre discorsi metrici d'Isaaco d'Antiochia sulla fede* RStO. IV 257—287 nach der Ausgabe Bedjans aus dem Syrischen übersetzt. Seinen bescheidenen *Essai de vulgarisation des Homélies métriques de Jacques de Sarong* hat Babakhan ROC. XIX 143—154 zu Ende geführt. Zwei *Liriche mistiche di S. Gregorio di Nareg* übertrug Faldati B. XXXVIII 144—148 aus dem Armenischen. Von einer *La Roseraie d'Arménie* betitelten Sammlung von Übersetzungen Tchobanians enthält *Tome premier* von *Arakel des Sunik* an einer Auswahl aus seinen Visionen über Himmel und Hölle, seinen mystischen Liebesliedern und seinem Schöpfung und Sündenfall behandelnden „Adambuch" *Pages choisies: Traduction précédée d'une étude et suivie de notes* (Paris 1918. — VIII, 120 S.). Kaum Nennenswertes ist dem abgesehen von den BGCABL. 328—341 *Aus der Poësie des Mystikers Symeon* in kritischer Ausgabe vorgelegten Proben aus der griechischen Sprachwelt gegenüber zustellen. S. G. Mercati hat (Grottaferrata 1915. — 23 S. = *Studi liturgici. Nr. VIII) De nonnullis versibus dodecasyllabis S. Germani I. Constantinopolitani homiliae Εἰς τὰ εἰσόδια τῆς θεοτόκου insertis* gehandelt, die auch in einem griechischen Ephräm-Text wieder anklingen. *Markos Eugenikos von Ephesos und die Siebenschläferlegende* anlangend bringt Beës BNgJb. III 341 ein Epigramm des ersteren zum Abdruck, das merkwürdigerweise nur von „drei" παῖδες redet. Einer Dichterin, die am 19. Februar 1589 als Opfer des türkischen Fanatismus ihren Wunden erlag, *Der hl. Philotea Benizelos aus Athen Vulgärverse auf die Madonna* hat Beës BNgJb. IV 101 ff. bekannt gemacht. Etwas zahlreicher sind die zur byzantinischen Profanpoësie namhaft zu machenden Arbeiten. Maas zeigt a. a. O. III 48, daß die Frage, ob *Ein byzantinischer Mimus* hinter der dritten Abteilung von Psellos' Schriftchen Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν οἱ Ἕλληνες stehe,

nicht einmal aufgeworfen zu werden verdiene, und hat sich ebenda 163 *Zum Wortakzent im byzantinischen Pentameter* besonders bei Paulos Silentiarios und Agathias geäußert. *Zu Georgios Pisides* hat dort 12 ff. Kurtz Textverbesserungen vorgeschlagen. *Das Traumbuch des Patriarchen Nikephoros,* eine wohl pseudepigraphe Versifikation etwa der Mitte des 9. Jh.s hat Drexl BGCABL. 94—118 einer musterhaften kritischen Ausgabe gewürdigt. S. G. Mercati tut BZ. XXIV 28 dar, daß *Il prologo della Catomyomachia di Teodoro prodromo e imitato da Gregorio Nazianzeno, Epist. IV (Migne PG. 37 col. 25 B). Note critiche al „Contrasto fra Taranto e Otranto" di Ruggero d'Otranto,* die er RStO. IX 38—47 beisteuert, beziehen sich auf eine griechisch-sizilische Dichtung, die dabei dem literarischen Kreis der „altercationes" eingeordnet wird. *Zu einem Gedicht des Michael Akominatos* bringt Beës BNgJb. III 363 Verbesserungen des gedruckten Textes nach der hslichen Überlieferung. S. G. Mercati macht BZ. XXIV 299 aufmerksam auf *L'Iresiona attica inserita nel poemetto Θεανώ di Michele Acominato. Emendationsvorschläge zu den Gedichten des Manuel Philes* werden BNgJb. IV 51—76 Kurtz verdankt. *Da Giustiniano a Giovanni VIII Palaeologio* herabgedrückt und als auf den Tod der Kaiserin Maria, Tochter des Kaisers Alexios von Trapezunt, am 17. Dezember 1439 gehend erwiesen wird eine Elegie von 65 politischen Versen durch Mercati B. XXXI 87 ff. *A manuscript of Georgios Chumnos and a world chronicle* in politischen Versen, die an den jetzigen Nummern Add. 40774 und 39618 neuerdings in das British Museum gelangten und von denen die erstere die Gn.- und Ex.-Paraphrase des Chumnos bieten, wurden BNgJb. IV 96—99 durch Marshall signalisiert. Textverbesserungen zu *Στίχοι Γεωργίου τοῦ Αἰτωλοῦ* auf der Erzbischof Joasaph Argyropulos von Thessalonike werden BZ. XXIV 314 durch Kurtz geboten. Unter dem Obertitel *Ovidius Graecus* wurde *Paridis Epistula a Thoma Trivissano in graecum conversa* (Krakau 1921. — 48 S.) von Przychocki ediert, der einleitend ausführlich über die Person und die sonstigen schriftstellerischen Leistungen des Übersetzers und die Textgestalt seiner lateinischen Vorlage handelt. Zwei *Frammenti Danteschi in dialetto greco-salentino,* die bisher in einer Gelegenheitspublikation vergraben waren, hat Gabrieli BNgJb. III 121—129 allgemein zugänglich gemacht. In die Sphäre des mittel- und neugriechischen Volksliedes führen ebenda IV 341—344 Zusammenstellungen vor Kyriakides *Περὶ τῆς λέξεως κυρκανης* hinüber. Dem Digenis-Epos sind hier die *Ἀκριτικαὶ Μελέται* von Bogiatzides BZ. XXIV 61—78 gewidmet. *Εἰς τὸ περὶ τῆς Ἁλώσεως τῆς Πάρου (1537) δημῶδες ᾆσμα* macht Xanthoudides BNgJb. III 281 einen Vorschlag zur Textbesserung. *Eine Dedikation des Dichters der „Schönen Schäferin"* möchte Beës ebenda IV 92 auf einer Glocke des kretischen

Dorfes Mirthios erkennen. Auf nichtgriechischem Sprachgebiete ist vor allem die noch nicht abgeschlossene umfassende Monographie zu erwähnen, die sich M. XXI 28—37. 99—110. 182—191. 262—269. 446—454. 526—530. 625—629. 688—692. 778—790. 852—861; XXII 52—60. 115—125. 173—181. 298—305. 372—380. 449—457 durch Cheikho شعراء النصرانية بعد الاسلام (*Les Poëtes arabes chrétiens depuis l'Islam*) gewidmet sehen. Eine مديحة تلاميذ رومية (سنة ١٦٩٩) (*Poésie populaire sur les anciens élèves du collège maronite de Rome [1669]*) hat sodann de Ghaziz ebenda XX 724—733 aus einer Hs. der St. Josephs-Universität in Beirut herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Mit dem Schaffen eines noch lebenden Dichters macht اثر جديد لشاعر العراق (*Une garbe poétique de Mr. Ma'rouf ar-Raṣâfî*) bekannt, deren Publikation XXI 428—433 wieder Cheikho verdankt wird. Über *La Poésie chez les Éthiopiens*, speziell die *Poésie amharique* und deren verschiedene Gattungen orientiert ROC. XXII 306—327. 401 bis 425 eine zusammenfassende Skizze von Chaîne. Bei Conti Rossini, *Aethiopica 21. 22*, RStO. IX 462 ff. werden zwei amharische Königslieder auf die äthiopischen Herrscher Lebna Dengel und Galāwdēwos in Original und Übersetzung, sowie der Urtext eines Tigre-Volksliedes des 18. Jhs. bekannt gemacht. Meist kurze *Canti popolari amarici* hat Cerulli RAL. 5. XXV 563 ediert und übersetzt. Die armenische Poësie betreffend sind zu verzeichnen Aufsätze von Akinian über Երգ տարփանաց Տիրիթայ անտեսուած եղերերգութիւն մը (*Das Liebeslied des Tirith, eine altarmenische Elegie*) HA. XXXVIII 1—19 und Մինաս Թոխաթեցի (*Minas aus Tokat*) ebenda XXXV 25—4 (mit ergänzenden Bemerkungen ebenda 544), von welchen der zweite das Leben des Dichters (1510—1565) und seinen literarischen Nachlaß behandelt, aus dem Gedichte über „Herissa" abgedruckt werden. Drei weiteren Dichtern, deren Lebenszeit in die JJ. 1550—1610, 1558—1602 und 1573 bis 1680 fällt, sind entsprechende Arbeiten desselben Verfassers über Ղազար Եպիսկոպոս Թոխաթեցի (*Lazar von Tokat*) a. a. O. XXXV 573 bis 580, Ստեփանոս Թոխաթեցի (*Stephanos aus Tokat*) ebenda 146—179 und Յակոբ Երէց Թոխաթեցի (*Jakob aus Tokat*) ebenda 273—286. 374 bis 385 gewidmet. Von Eremian rühren solche her über Պարսկահայ Աշուղներ (*Die armenischen Volkssänger in Persien*) a. a. O. XXXV 286 bis 292, über Չահարմահալի ժողովրդական բանահիւսութիւնը (*Die armenische Volksdichtung in Tchaharmahal [Persien]*) XXXVI 30—40. 132 bis 139. 255—269. 382—389. 452—460 und über den erst im J. 1923 verstorbenen Յովհաննէս Թումանեան իբրեւ գիւղի բանաստեղծ (*Johannes Thoumanian als Dorfdichter*) XXXVII 350—360. 433—445. Neben der letztgenannten ist noch eine allgemeiner gehaltene Studie über Յովհաննէս Թումանեան (*Johannes Thonmanian*) ebenda 269—278 zu verzeichnen. Eine Arbeit von Hakobian über Արեւմտահայ բանաստեղծներ

Պետրոս Դուրեան նրա կեանքն ու երկերը (Petrus Durian, sein Leben und seine Werke) XXXV 417—440. 511—543. 619—633; XXXVI 40—56. 158—182, an die sich eine Erörterung zwischen Tschobanian und dem Verfasser XXXV 543f. 637f.; XXXVI 191f. angeschlossen hat, bringt eine Würdigung des 1871 verstorbenen Dichters, von dessen Lyrik das „Armenien"-Buch Rohrbachs 125f. zwei Proben in deutscher Übersetzung brachte. Von *Quelques chansons de Djivani* (geb. 1846, † 1912 in Tiflis) wird eine *Traduction* durch Tchobanian REA. I 427—432 geboten. *Visramiani: The Story of the Loves of Vis and Ramin. A Romance of Ancient Persia* wurde durch Wardrop *Translated from the Georgian* (London 1914. — XII, 409 S.).

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Mitteilungen von Lehmann-Hartleben über *Archäologisch-Epigraphisches aus Konstantinopel und Umgebung* BNgJb. III 105—113 beziehen sich auf das Kloster Satyrion, die Reste einer Klosteranlage auf den seine Ebene überragenden Höhen von Naaly Tschiftlik und die Reste einer byzantinischen Klosterkirche am Ufer des Bosporus in Beylerbey. *Les constructions byzantines de la région de Démétrias* hat Giannopoulos BCH. XLIV 181—209 behandelt, die *Ruines byzantines de Mara, entre Matépé et Bostandjik* Mumboury EO. XIX 322—330 beschrieben und mit dem Kloster des Satyros in Verbindung gebracht, dessen Kirche 873 erbaut wurde, nachdem frühere Ausführungen desselben Verfassers über *Ruines byzantines* a. a. O. 69—73 sich *Autour d'Odalar Djamissi à Stamboul* und die Identifikation des byzantinischen basilikalen Sakralbaues wohl des 6. Jhs. bewegt hatten, aus dem die am 2. Juli 1919 durch Brand zerstörte Moschee hervorging. An einen Aufsatz von Lathoud über *Le sanctuaire de la Vièrge aux Chalcopratia,* der ebenda XXIII 36—60 eingehend diese byzantinische Marienkirche historisch und liturgisch behandelt und mit der Moschee Zeinab Djami identifiziert, schließt sich 61f. ein Referat von Pezaud über den *Etat actuel des ruines* an. Von *Monuments funéraires de Constantinople* erfährt BCH. XLIV 363—393 *L'hypogée de Mari-Keuy,* eine altchristliche unterirdische Begräbnisanlage von kreuzförmigem Grundriß, durch Macridy Bey und Ebersolt eine eingehende Vorführung. Eine zusammenfassende Vorführung in glänzendster Ausstattung erfuhren *Les Monuments chrétiens de Salonique* durch Diehl, Le Tourneau und Salatin (Paris 1918. — 261 S. 68 Taf.) *Ὁ ναὸς τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης* wurde durch Sotiriou (Athen 1920. — 48 S.) einer von ausgezeichnetem Illustrationsmaterial begleiteten Aufnahme unterzogen, die das nach der Brandkatastrophe von 1917 noch Erhaltene und das, wie Trümmer bisher unbekannter Fresken und Mosaiken durch dieselbe erst zu Tag Geförderte vorführt. *The Church of our Lady of the Hundred Gates (Panagia Hekatontapylos)* auf Paros ist Gegenstand

einer musterhaften Aufnahme von Jewel und Hasluck (London 1920. — XII, 78 S. 16 Taf.), die über die Architektur hinaus sich auch auf die Inschriften der Kirche erstreckt. Durch Giannopoulos in die Forschung eingeführt wurde BNgJb. IV 93 ff. samt seiner Restaurationsinschrift vom J. 1286/7 *Ὁ ἐν Γραλίστῃ (παρὰ τὴν Καστυρίαν) Βυζαντιακὸς ναὸς καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ξύλινον ἀνάγλυφον τοῦ Ἁγίου Γεωργίου.* *Damaskus, die antike Stadt* betrifft von den *Wissenschaftl. Veröffentlichungen d. deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos* das von Watzinger und Wulzinger bearbeitete *Heft 4* (Berlin-Leipzig 1921. — VIII, 112 S. 3 Taf.). An Christlichem kommen hier 77—97 *Die Johanneskirche*, die als Prachtmonument des siegreichen Christentums im heiligen Raume des Jupiter Damascenus sich erhob, um ihrerseits in der Folgezeit zur großen Moschee umgewandelt zu werden, und 97—101 *Andere byzantinische Kirchen* zu ihrem Recht, von denen sich kümmerliche Reste erhalten haben oder doch der Standort bekannt blieb. Nicht minder sehen sich die Johannes-Basilika und ihre Geschichte in einer Arbeit von Dussaud über *Le Temple de Jupiter Damescénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane* Syr. II. 219—250 berücksichtigt. استحكامات بيروت وتحصيناتها القديمة *(Les anciennes défenses de Beyrouth)* ihren Verlauf, ihren Charakter und ihre Geschichte verfolgt Du Mesnil du Buisson M. XX 751 bis 766. Noch ungleich eingehender haben ihn *Les anciennes défenses de Beyrouth* aber Syr. II. 235—257. 317—327 beschäftigt, wobei ein vorbildlich gründlicher Text durch eine ebenso reiche als prachtvolle Illustration belebt wird. Durch Orfali wurden *Capharnaum et ses ruines d'après les fouilles accomplies à Tell-Houm par la Custodie franciscaine de Terre Sainte (1905—1921)* (Paris 1922. — VIII, 121 S. 12 Taf.) vorgeführt. Über *Ani, la ville arménienne en ruines*, wurde *d'après les fouilles de 1892—1893 et de 1904—1917* durch Marr REA. I 395—410 ein wertvoller zusammenfassender Bericht erstattet. Über Պրոֆ. Ն. Մառի պեղումները Վանում *(Die Ausgrabungen in Van durch Prof. Marr)* hat HA. XXXVIII 442—453 *Adjernian Hask* berichtet. In Junkers *Bericht über die Grabungen der Akademie der Wissenschaften in Wien auf den Friedhöfen von El-Kubaniych-Süd. Winter 1910—1911* (Wien 1918. — 227 S. 55 Taf. = Denkschr. AWW. LXII 3. 210—219 liegen Mitteilungen auch über zum Teil christliche, zum Teil mohammedanische Gräber aus nachchristlicher Zeit vor. In einer Fortsetzung hat dieser *Bericht* (Wien 1922. — 67 S. 7 Taf. = Denkschr. AWW. LXVI 1) *Das Kloster am Isisberg* zum Gegenstand, wobei die musterhafte Vorlage der Ergebnisse, zu denen die Aufdeckung der um 600 entstandenen Anlage führte, zu wertvollen Untersuchungen über den frühchristlichen Kirchenbau Ägyptens und das Wesen und die Bedeutung der koptischen Kunst ausgebaut wird. Patricolo

hat (Florenz 1922. — 62 S. 57 Taf.) *La chiesa di santa Barbara al vecchio Cairo* vorgeführt und untersucht, indem er ihren dem 11. Jh. entstammenden Kern von Erweiterungen und Veränderungen des 12. und frühestens 14. Jhs. unterscheidet, eine ausgezeichnete Arbeit, zu der Monnet de Villard einen Anhang über die jetzt im koptischen Museum in Kairo befindlichen teils figürlichen, teils ornamentalen Reliefs einer alten Türe dieser Kirche beisteuerte. Das *British Museum* ließ (London 1922. — XVI, 376 S. 7 Taf.) *A guide to the Fourth, Fifth and Sixth Egyptian Rooms and the Coptic Room* erscheinen, eine Publikation, die um des letzteren willen hier zu verzeichnen ist. Ein hervorragendes Denkmal der fränkischen Periode *L'Abbaye cistercienne de Belmont en Syrie* hat Syr. IV 1—22 durch Enlart eine mustergültige Aufnahme erfahren, die durch eine Skizze ihrer Geschichte eingeleitet wird. — Archäologie und Kunstgeschichte: Von Kaufmanns *Handbuch der christlichen Archäologie* erschien eine *Dritte vermehrte und verbesserte Auflage* (Paderborn 1922. — XVIII, 684 S.), die den immer entschiedeneren Übergang des Verfassers in das Lager derjenigen bekundet, für welche in der Entwicklung der altchristlichen Kunst der Orient die entscheidende Stelle einnimmt. *Die christliche Kunst des Ostens* grundsätzlich jenseits der Grenze des hellenistisch-römischen Mittelmeerkunstgebietes, tatsächlich aber doch unter stärkster Beiziehung der Denkmäler des letzteren sucht eine glänzend illustrierte Arbeit von Glück (Berlin 1923. — XII, 67 S. 132 Taf.) weiteren Kreisen nahe zu bringen. *Dans l'Orient byzantin* bewegt sich eine Sammlung von 14 Aufsätzen und Vorträgen Diehls (Paris 1917. — VII, 329 S.) vorwiegend über eine Reihe kunstgeschichtlicher Gegenstände. *Die Orient-oder-Rom-Frage in der frühchristlichen Kunst* behandelt ZNtW. XXII 233—256 *Ein Rückblick und Ausblick* von Weigand, der in seiner gewohnten zurückhaltenden Weise einer Überschätzung des Orientalismus gegenüber diesen als gleichberechtigte dritte Komponente neben Hellenismus und Romanismus für das Werden der frühchristlichen Kunst nicht gelten lassen will. Eine sorgfältige Untersuchung, durch die er *Bulićev Zbornik. — Strena Bulicana* (Agram 1923/4. — XL, 735 S.) 77—105 *Die Stellung Dalmatiens in der römischen Reichskunst* zu präzisieren sich bemüht, erkennt, wie im Diokletianspalast das Schaffen kleinasiatischer Künstler auf weströmischem Boden, in dem Salona-Sarkophag des Guten Hirten ein Werk vielleicht athenischer Bildhauer. — Architektur: Weigand hat ZDPV. XLVI 193—220 *Nochmals die konstantinische Geburtskirche in Bethlehem und die Eleonakirche in Jerusalem* behandelt, wobei er den konstantinischen Ursprung auch des trikonchen Teiles der ersteren und bezüglich der letzteren eine von derjenigen Vincents abweichende Fassung des Grund- und Aufrisses zu erhärten sucht, während von

Themeles NS. XVIII *Ἡ ἐν Βηθλεὲμ Βασιλικὴ διὰ μέσου τῶν αἰώνων* verfolgt wird. *Ikonographische Studien* Heisenbergs (München 1922. — 165 S. = SbBAW. 1921. *4. Abhandlung)* behandeln u. a. die Darstellung der Kirchen Jerusalems auf dem Lateran-Sarkophag Nr. 174 und suchen aus derselben eine Bestätigung seiner nachgerade allgemein abgelehnten Rekonstruktion der konstantinischen Bauten am Hl. Grabe zu gewinnen. *Autour des deux architectes du Parthénon et de Sainte Sophie* bewegen sich EO. XXII 59—65 Ausführungen von Fabre, die hauptsächlich der Baugeschichte des konstantinopolitanischen Monuments zugute kommen. Orfalis *Capharnaum et ses ruines* bietet 103—109 die Beschreibung eines oktogonalen Baues, der — wohl richtig — auf ein christliches Baptisterium gedeutet wird. *Un type de baptistère byzantin* des frühen 6. Jhs., der RB. XXXI 583—589 durch Vincent vorgeführt wird, tritt aus den Ruinen der Landstadt Ostrakene an der syrisch-ägyptischen Grenze entgegen. Unter der dortigen griechischen Nikolaoskirche liegt *Une crypte byzantine à Beit Djala* die a. a. O. XXXII 261—279 durch Abel beschrieben wird, ohne daß ihre historische, bezw. legendarische Bedeutung sich klarstellen ließe. Butlers *Ancient Architecture in Syria (= Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—5)* ist durch die beiden in glänzender Darbietung höchst wertvolles Material bringenden Lieferungen *Div. II Sect. B. Part 6* über *Djebel Sim'ân* (Leiden 1920. — S. 261—356. Taf. XXIII/XXVI) und *Sect. A Part 7* über *The Ledjâ* (Leiden 1921. — S. 403—473. Taf. XIX) vollständig geworden. *L'architecture arménienne aux VI[e] et VII[e] siècles* behandelt Diehl REA. I 221—231, wobei er gegen Strzygowski für eine bodenständige Entwicklung im 5. und 6. Jh., analog derjenigen in Kleinasien und Syrien, eintritt, die mit jenen Strömungen zusammen zur Bildung der byzantinischen Kunst beigetragen hätte, vom 7. Jh. an aber bestimmenden byzantinischen Einfluß auf Armenien annimmt. Macler würdigt Syr. I 252—263 unter Veröffentlichung einiger wundervoller Aquarelle des Armeniers Fetvadjan *L'architecture arménienne dans ses rapports avec l'art syrien,* der er eine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung der ersteren beimißt. *La question byzantine et les coupoles du Périgord* beschäftigen EO. XVII 298—310 Fabre, ohne daß er sich zu der klaren Anerkennung einer Abhängigkeit der französischen Bauten von östlichen Traditionen durchzuringen vermöchte. — Malerei: Beës befaßt sich BNgJb. IV 107—128 mit den *Darstellungen altheidnischer Denker und Autoren in der Kirchenmalerei der Griechen,* wobei einleitend das Fortleben altheidnischer Elemente im religiösen Bewußtsein des christlichen Griechentums überhaupt erörtert wird. *A coptic Wall-Painting from Wadi Sarga,* mit Darstellungen der hll. Kosmas und Damianos,

Leontios, Euprepios, Anthimos und der drei Jünglinge im Feuerofen, das abgelöst und ins British Museum verbracht wurde, wird von Dalton JEA. III 35 ff. beschrieben. Auf dem Gebiete der Buchmalerei stellt ein reich illustriertes Werk von Neuß über *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei* (Bonn-Leipzig 1922. — 156 S. 64 Taf.) eine Erscheinung von ungewöhnlicher Bedeutung dar, auf die vom Standpunkte christlich-orientalischer Forschung aus noch ausführlicher einzugehen sein wird. Von den Hss. mit denen sich REA. I 129—138 eine *Notice de deux tétravangiles arméniens enluminés, de la collection N. Romanoff (Tiflis)* von Macler beschäftigt, ist die eine im 15. oder 16. Jh. entstanden und nur mit Evangelistenbildern geschmückt, während die vom J. 1700 datierte zweite mit dem üblichen Zyklus ganzseitiger Vorsatzbilder, Evangelistenbildern und Randillustration sich stark mit dem armenischen Miniaturen-Evangeliar von Bologna berührt. *Sull' Ἀνικηφόρων γένος dell' acrostico di Giuliana Anicia* handelnd, verteidigt und erklärt S. G. Mercati RStO. VIII 426—431 den überlieferten Text der für die Datierung des Wiener Dioskurides entscheidenden Beischrift seines Widmungsbildes. — Plastik und architektonisches Zierglied: Mit der *Chronologie der altchristlichen Sarkophage* hat sich Wilpert RQs. XXX 29—37 beschäftigt, nicht ohne mit einer bei ihm nicht anders zu erwartenden Schärfe gegen die Zurückführung einzelner im Abendland auftretender Stücke auf orientalische Werkstätten Stellung zu nehmen. Millet hat BCH. XLIV 210—218. *Remarques sur les sculptures byzantines de la région de Démétrias* gemacht. Aus den *Environs de Chalcédoine* veröffentlichte Emereau EO. XXIII 35 eine von einem byzantinischen Kirchenbau herrührende *Plaque de marbre sculptée.* Auch die Mitteilungen Lehmann-Hartlebens über *Archäologisch-Epigraphisches aus Konstantinopel und Umgebung* machen BNgJb. III 114—119 *Einzelne Architekturstücke* bekannt. *A sculptured stone from Mesopotamia,* näherhin von Majafarikin, den Dalton *Proceedings of the Society of Antiquares* XXXII 55—63 vorführt, rührt von einer Ikonostasis oder Fensterfüllung des 9./13. Jhs. her und zeigt u. A. einen Doppeladler. Um eine Reliefdarstellung des bekannten Golgathaprachtkreuzes mit Estrangelo-Beischrift spätestens des 13. Jhs. handelt es sich bei den Mitteilungen Burkitts über *A new Nestorian Monument in China* JTSt. XX 269 und Cheikhos über اثر جديد لقدماء النصارى في الصين *(La découverte récente d'une ancienne Croix chrétienne dans une pagode chinoise)* M. XX 929—938 bezw. bei einer Würdigung, die das neue Monument als *Ein Nestorianerfund in der Nähe von Peking* auch durch Aufhauser *Zeitschr. f. Missionswissenschaft* XIV 196 f. erfuhr. Wegen der berühmten Stele von Sian-fu unternahm F. Holm 1907/8 eine Expedition, deren Schicksal er in *My Nestorian Adventure*

in China (New York-London 1923 — 335 S.) beschreibt; das Denkmal selbst, von dem er eine genaue Nachbildung in Stein (jetzt im Lateran-Museum) anfertigen ließ, behandelte er bereits 1909 in *The Nestorian Monument* (Chicago 42 S.) und 1916: *A Japanese Author on the Chinese Nestorian Monument* (*The Open Court* 686—694). *La sculpture provençale en Palestine* behandelt Fabre EO. XXI 45—51 ausgehend von einer eigenartigen Tribüne im Innern der Aqsâ-Moschee und deren Beziehungen zum Portale von Saint Gilles dans le Gard. *Das christliche Kapitell zwischen Antike und Spätgotik* hat Ginhart (Wien 1923. — 150 S. 12 Taf.) in seiner Entwicklung im Geiste Strzygowskis verfolgt. *Notes d'archéologie* von de Jerphanion B. XXXVIII 112—131 haben speziell *Le chapiteau théodosien* an der Hand einer 45 Nrn. umfassenden Statistik des gesamten Materials sorgfältig behandelt. — Kunstgewerbe: In der Serie der *Kataloge des Röm.-Germ.-Centralmuseums* zeichnet als Nr. 9 ein solcher der *Metallarbeiten der christlichen Kultur in der Spätantike und im frühen Mittelalter* von Volbach (Mainz 1921. — 96 S. 8 Taf.) sich durch erfrischende Entschiedenheit in der Bewertung der Bedeutung der einzelnen östlichen Kultur- und Kunstzentren aus, ist aber im einzelnen nicht frei von bedauerlichen Flüchtigkeiten. Weiterhin hat Volbach AA. XXXV 94 ff. zusammenfassend über *Spätantike syrische Silberarbeiten* und ausführlicher und mit glänzender Illustrierung Diehl Syr. II 81—95 über *L'École artistique d'Antioche et les trésors d'argenterie syrienne* gehandelt, wobei letzterer für den großen Rankenkelch mit Christus als Entstehungszeit den Anfang des 4. Jhs. offen halten will. Von ersterem wurden unter Ansatz jenes Stückes in die Mitte des 4. Jhs. ZBK. XXII 110—113 speziell *Der Silberschatz von Antiochia* behandelt und BPKs. XLIII 80—84 *Zwei frühchristliche Goldmedaillons* publiziert, von denen eines die Thomasszene, das andere die Danielszene in orientalischer Fassung bietet. Bilder Christi, der Gottesmutter, des Täufers und der drei Kirchenlehrer Basileios, Chrysostomos und Gregorios bietet *Das Räuchergefäß aus der Kirche des hl. Stephanos auf der Insel Nis im Egerdirsee*, das Siche MhKw. VII 343 ff. (Taf. 74 ff.) bekannt macht, wobei er die eigentümlich gotisierenden Züge der spätmittelalterlichen kappadokischen Silberarbeit in kaum völlig überzeugender Weise auf Vorbilder seldschukischer Baukunst zurückführen möchte. *Zu den am Rhein, in Trier und in Vermund gefundenen altchristlichen Bronzereliefs* auf Metallbeschlägen von Holzkästchen verweist Becker BNgJb. IV 84—92 auf Beziehungen zur mithräischen Kunst und auf die Notwendigkeit einer Klärung der Bedeutung, welche die römischen Grenzlegionen und deren Rekrutierungsbezirke für die altchristlich-römische Provinzialkunst gehabt haben dürften. Eine *Croix byzantine de Madaba* aus dem Besitze der École Biblique

in Jerusalem wurde durch Abel RB. XXXIII 109—111 publiziert. An *Monuments égyptiens divers* wurden durch Weihl RTPhEA. XXX 100f. bemalte Terrakotten der koptischen Epoche bekannt gemacht und besprochen. Wenigstens einzelne Keramikbruchstücke auch christlicher Herkunft haben *Les fouilles d'Al-Foustat* geliefert, über die speziell unter dem Gesichtspunkte der keramischen Ausbeute Ali Baghat Bey Syr. IV 59—65 berichtet. Τὰ χριστιανικὰ κεραμουργήματα τοῦ ἀρμενικοῦ Πατριαρχείου τῶν Ἱεροσολύμων hat Nomikou (Alexandreia 1922. — 97 S.) vorgeführt. Über das laut Inschriften im J. 1719 in Kutajah angefertigte und teilweise für die Grabeskirche bestimmt gewesene Material hat auf Grund dieser Publikation auch eine Äußerung Ebersolts über *Les faïences chrétiennes du Patriarcat arménien de Jérusalem* REA. II 315ff. gehandelt. Teilweise wie dieses bringt figürliche Darstellungen das entsprechende umfänglich bescheidenere, das Macler a. a. O. I 433—436 unter dem Titel *L'Arménie au Musée céramique de Sèvres* bekannt gemacht hat. Von einem großen *Catalogue of Textiles from burying-grounds in Egypt (Victoria and Albert Museum, Departement of Textiles)* von Kendrick, dessen erster Band der griechisch-römischen Antike gewidmet ist, betrifft *Vol. II* (London 1921. — VII, 108 S. 32 Taf.) die *Period of transition and of Christian emblems*, Vol. III (London 1922. — VII, 107 S. 32 Taf.) die *Coptic Period*, deren Schöpfungen sehr deutlich starken sasanidischen Einfluß erkennen lassen. *Altkoptische Bildwirkereien in Purpur und verwandte Funde aus den Funden bei Schêch 'Abûde in Oberägypten*, die Kaufmann in der *Festschrift Seb. Merkle zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von Schülern u. Freunden* (Düsseldorf 1922) 152—169 vorführt, gehören dem 3.—6. Jh. an. *Der Nebukadnezar des Berliner Danielstoffes* ist BNgJb. III 102 Gegenstand einer ergänzenden Bemerkung von Stuhlfauth. *Les tapis arméniens* hat ein A. S. REA. I 121—128 besprochen. Eine Mitteilung von Cheneau über *L'ancien crillon de Bethléem* führt RB. XXXII 602—607 in Wort und Bild die vermutlich nach 1452 vergrabenen und nunmehr zufällig wieder aufgefundenen mittelalterlichen Glocken der Geburtskirche vor. — Ikonographie: *Heidnisches in altchristlicher Kunst und Symbolik* hat allgemein Rothes BGCABL. 421—433 verfolgt. *L'Art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours* behandelt eine reich illustrierte Gesamtdarstellung von Bréhier (Paris 1918. — 456 S.). In fortgesetztem Anschluß an diese sind Ausführungen de Jerphanions über *Le développement iconographique de l'art chrétien* B. XXXIV 42—66 besonders der gerechten Würdigung der byzantinischen Kunst gewidmet, während er MUB. VIII Fasc. 5 (= S. 331—383. Taf. 1—3) wohl abwägend *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'Iconographie chrétienne* verfolgt. *Ein vorkonstantinischer Bildtyp des Myro-*

phorenganges wird von Baumstark RQs. XXXI 1—20 auf Grund erneuter Nachprüfung und Sichtung des gesamten für das Sujet vorliegenden altchristlichen, frühmittelalterlichen und späteren orientalischen Denkmälermaterials hinter der Miniatur der syrischen Hs. Paris 33 des 6. Jhs. vermutet. *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen* betrifft *Eine literarisch-ikonographische Studie zur altchristlichen Zeit* von Heyne (Leipzig 1922. — 112 S.), die in ihrem ersten Teil die patristische Literatur und Hymnendichtung des Ostens sorgfältig verwertet, von Monumenten desselben aber nur die Miniatur des Rossanensis und das Fresko von el-Bagauât zu berühren hat. Die dabei versuchte Zurückführung der Siebenzahl der Jungfrauen im letzteren gab Becker Veranlassung die Frage, ob *Gnostische Einflüsse in den* **ΠΑΡΘΕΝΟΙ**-*Darstellungen von El-Bagawât* anzunehmen seien, ZNtW. XXII 140—144 erneut zu prüfen, wobei er vielmehr zu einem negativen Ergebnis gelangt. In Lathouds Arbeit über *Le sanctuaire de la Vierge aux Chalcopratia* ist ein Abschnitt EO. XXIII 55 ff. auch der *Iconographie de l'Hagiosoritissa Chalcopratienne* gewidmet, deren in betender Haltung halb von der Seite gesehener Madonnentyp zuerst in Ἅγιος Δημήτριος von Saloniki im Mosaik wiedergegeben wird. Ertragreich für den ikonographischen Typ der Reiterheiligen, von denen Sisinnios näher behandelt wird, ist eine Arbeit von Perdrizet über *Negotium perambulans in tenebris* (Straßburg 1922. — 32 S.), die wertvolle *Études de démonologie gréco-orientale* bietet. — Epigraphik: Unter unbedingter Voraussetzung ihres christlichen Charakters wird durch Eid M. XX 134—143 wieder einmal كتابة اسقف ابرقيرس *(La fameuse Inscription d'Abercius)* besprochen. Die *Inschriften auf frühchristlichen Tonlampen unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift „Das Licht Christi scheint allen"* hat BNgJb. IV 296—300 Bauer zusammengestellt und klassifiziert. Den Abschluß auch des von Prentice bearbeiteten, an christlichem Material so ertragreichen epigraphischen Teiles der *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909* bringen die beiden Lieferungen *Division III Sect. A Part. 7* und *Sect. B Part 6* (Leiden 1921. 1922). Von einem ungemein dankenswerten *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie mineure publié sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres par* Grégoire liegt an dem den Inschriften der Diözese Asia gewidmete *Fascicule I* (Paris 1922. — III, 127 S.) eine Musterleistung vor. Ausschließlich christlich sind auch *Die neuen Inschriften aus der Palaestina Tertia* die Alt ZDPV. XLVI 51—64 nach den Publikationen von Abel und Blair-Burkitt zusammengestellt und besprochen hat. Ronzevalle und Monterde bieten M. XXI 38—46 als وصف بعض العاديّات *(Description de quelques antiquités syriennes)* Mitteilungen u. a. auch

über einige christliche Inschriften. Zwei solche eröffnen ferner die Reihe der Syr. II 207—220. 280—294 von Monterde publizierten *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana.* Eine Justinianische Bau- und eine christliche Kelterinschrift finden sich unter den von ihm MUB. VIII Fasc. 31 (= S. 75—110) vereinigten *Inscriptions grecques et latines de Syrie. Une inscription grecque d'Edesse*, die von Nau ROC. XXI 217 f. zum Abdruck gebracht und besprochen wird, ist *La lettre de N. S. J.-C. à Abgar* in dem zuerst durch Oppenheim und Hiller v. Gaertringen bekannt gemachten Text. *About a Christian Inscription of Iconium* etwa der Zeit 350/60, die besondere Beachtung durch den Gebrauch der Bezeichnung λειτουργός für den Diakon verdient, ist Ramsay BNgJb. IV 344f. zu vergleichen. Daß *Keine Kirche Κοτασω[νῶν = Κοτυαέων]* auf einer Grabschrift von Ikonium bezeugt werde, weist Bëes ebenda III 119 nach. Maas beschäftigt sich dort 80 mit der Frage, ob *Ein Romanos-Zitat auf einer kappadokischen Inschrift* vorliege, und den daraus sich ergebenden Schlüssen für die Überlieferungsgeschichte des Hymnoden. Bemerkungen von S. G. Mercati *Sulle iscrizioni di Santa Sofia* B. XXXVIII 200—218 zielen darauf ab, die vielfach fehlerhafte Wiedergabe derselben durch Salzenberg und Fossati mit Hilfe der Zitate byzantinischer Schriftsteller zu korrigieren. Um nur literarisch überlieferte Inschriften handelt es sich teilweise bei seinen inhaltreichen *Note d'Epigrafia bizantina* B. XXXVI 192—205; XXXVII 136—162; XXXVIII 219 bis 222; XXXIX 66—76. Von den durch Macridy Bey und Ebersolt bekannt gemachten *Monuments funéraires de Constantinople* bietet *La stèle de Top-hawé* BCH. XLIV 346—362 eine ebenso umfangreiche als interessante Grabinschrift eines Amachis. Ein aus den *Environs de Chalcédoine* von Emereau EO. XXIII 35 f., publiziertes *Epitaphe du moine Barlaem* stammt näherhin aus den Ruinen einer Kirche am Südabhang des Kaïch-Dagh. Als *Archäologisch-Epigraphisches aus Konstantinopel und Umgebung* wird durch Lehmann-Hartleben BNgJb. III 113 auch *Eine Paläologeninschrift* vom J. 1438/9 publiziert, die in einer Bemerkung *Zu den Mauern von Konstantinopel* ebenda 360f. eine Einordnung in einen weiteren Kreis von Mauerbauinschriften des vorletzten byzantinischen Kaisers erfährt. Vier *Stèles coptes du Fayoum* und deren Inschriften hat Munier ASAE. XXIII 53—58, aus *Égypte chrétienne* fünf weitere koptische Stelen Lefèbvre ebenda XXI 238 f. bekannt gemacht. *Un graffitto copte d'Esneh*, das Äg. IV 132—135 durch Munier besprochen wurde, ist eine Malerinschrift vom J. 962. *Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Baguair et de Marmachèn* hat Basmadjan ROC. XX 337—362 mit zunächst 15 Nrn. aus Ani und der Zeit zwischen 622 und 1036 zu publizieren begonnen. Um ein armenisches Epitaph erst aus dem J. 1611 handelt es sich bei Seth

Շիրիմ Մարտիրոսի Ջուղայեցւոյ ի յԱգրա Հնդկաց (Das Grab des Martiros aus Djulfa in Agra [Indien]) HA. XXXVI 486—493. Die Publikation einer äthiopischen Inschrift vom J. 1563 aus dem „Weißen Kloster“ bildet RStO. IX 461 die Nr. *20* der *Aethiopica* Conti Rossinis. — Numismatik und Sigillographie: *Les monnaies médiévales des rois de Petite Arménie* sind REA. I 3—8 Gegenstand eines kurzen Überblicks von Schlumberger. Ein *Βυζαντιακὸν μολυβδόβουλλον ἐκ Σκυτούσσης* wurde BNgJb. III 176 durch Giannopoules, *Byzantinische Bleisiegel* des Zollamtes von Asia-Karia-Lykia aus dem 7. Jh., eines Bischofs Georgios von Pergamon aus demselben oder dem 8. Jh., eines Johannes Gabalas etwa aus der Zeit zwischen 850 und 1050, einer Theodora Komnena rund aus derjenigen zwischen 1050 und 1150, eines Theodoros Phrangopolos aus dem 12. oder beginnenden 13. Jhs. und des Patriarchen Athanasios von Konstantinopel (1289—1293. 1303—1311) wurden durch Regeling BZ. XXIV 96—107 bekannt gemacht. *Die Bleisiegel des Arethas von Kaisareia und des Nikolaos Mesarites von Ephesos* hat Beës BNgJb. III 161f. erkannt. Auch die das konstantinopolitanische Wettrennenwesen beleuchtenden Ausführungen Gardthausens über *Hippodron und Velum in Konstantinopel* ebenda 342—350 gehen von byzantinischen Bleisiegeln aus.

VII. Geschichte der Studien. — *La connaissance du grec chez saint Augustin* wird EO. XXI 387—393 durch Salaville erörtert. *Animadversiones in Roberti Valentini dissertationem de septem sermonum Ephrem versione quadam antiqua* von S. G. Mercati B. XXXVI 177—191 erweisen, daß lateinische Übersetzungen von echten oder angeblichen Schriften des Syrers aus dem Griechischen, wie sie Rom 1480 bezw. 1482/94 und Brixen 1490 im Druck erschienen schon in Hss. des 8. und 9. Jh.s vorhanden waren. Um das Hereinragen des Orients in eine anglo-normannische ritterliche Dichtung des Mittelalters handelt es sich bei Darlegungen von Huet über *L'Arménie dans certaines versions de Bovon de Hantox* REA. I 55—62. Der Pisaner *Leo Tuscus,* mit dem Haskins BZ. XXIV 42f. sich beschäftigt, lebte unter Manuel Komnenos in Konstantinopel und betätigte sich als Übersetzer der Chrysostomosliturgie und des 'Ονειροκριτικόν des Ahmed. Eine Reihe kleinerer *Aneddoti greci della Rinascenza,* welche die Beziehungen italienischer Kreise zum Griechentum des Ostens beleuchten, hat Pescati B. XXX 373—383 ans Licht gezogen. Mercati hat ebenda XXXVII 88—119 auf Grund der in Vat. Lat. 6966 erhaltenen Bescheinigungen *Scritti ecclesiastici greci copiati da Giovanni Fabri nella Vaticana* nachgewiesen. Über Exzerpte aus Theodoretos, Prokopios, aus hagiographischen Texten und aus Tztzes von der Hand Polizianos, die cod. Monac. Cod. 807 vorliegen, handeln BZ. XXIV 14—17 *Note Bizantine* von Pesente. Auf das für die Anfänge der

äthiopischen Studien so bedeutsame römische Kloster S. Stefano dei Mori bezieht sich RStO. IX 460f. die *Nr. 19* der *Aethiopien* Conti Rossinis. *I caratteri arabi della „Tipografia Savariana"*, die später vom 17. bis ins 19. Jh. den Stolz der „Königlichen" bezw. „Staatsdruckerei" in Paris bildeten, gehen, wie ebenda X 37—47 Vaccari zeigt, auf die Psalterhs. Vat. Arab. 584 als Vorlage zurück. Ausführungen von Dupont-Ferrier über *Les Jeunes de langues ou „Arméniens" à Louis-le-Grand* REA. II 189—232; III 9—46 beleuchten die auf die Bedürfnisse der Orientpolitik zurückgehenden Anfänge der orientalischen Studien in Frankreich. Frühere in Pera gemachte Versuche zur Ausbildung eines sprachkundigen Personals für jene Politik wurden seit 1700 durch das genannte Jesuitenkolleg abgelöst, in das zunächst allgemein als „Armenier" bezeichnete Orientalen, seit 1761 aber auch Franzosen Aufnahme fanden. Nachdem 1762—1797 die Arbeit der Jesuiten in demselben von der Pariser Universität übernommen worden war, begann dessen Schule schon bis 1826 sich wieder zu heben, um seither modern ausgestaltet zu werden und 1873 in der Ecole des langues orientales aufzugehen. Eine fesselnde Studie von Bak handelt BNgJb. IV 301—327 über *E. Geibel und das neugriechische Volkslied.* Auf *Deux tableaux à sujets arméniens de Jean-Baptiste Van Mour* hat Sakissian REA. I 423—426 hingewiesen. Eine Reihe von nekrologischen Nachrufen und Lebensskizzen ist hervorragenden Persönlichkeiten des christlich-orientalischen Studiengebietes gewidmet, welche die Kriegs- und Nachkriegszeit abrief. So wurde als *Un moine savant et pieux* von Emereau EO. XVIII 291f. *le R. P. Joseph Germer-Durand (1845—1917)* gefeiert, der am 27. September 1917 sein arbeitsreiches Gelehrtenleben beschloß. *In memoriam Nicolai Marini* liegt B. XXXIX, III—XXX, mit einem Verzeichnis seiner literarischen Arbeiten begleitet, ein anonymes Ehrenblatt für den bis zur Würde des Kardinalats emporgestiegenen Begründer jener Zeitschrift vor, die mit ihm ins Grab zu sinken bestimmt war. Der führende englische Armenist *Frederick Cornwallis Conybeare* hat HA. XXXVIII 193—214 durch Vardanian ein verdientes literarisches Denkmal erhalten. Dem Leben und Nachlaß zweier selbst der armenischen Nation angehörender Forscher sind die Aufsätze über Նորայր Ն. Բիւզանդացի *(Néandre N. de Byzance)* von Akinian und über Պրոֆ. Դոկտ. Յարութիւն Տիգրան Աբէլեանց *(Prof. Dr. H. Abelian)* von Demiridjan HA. XXV 85—96 bezw. XXXVI 182—190 geweiht. *Deux savants grecs, Constantinos Sathas* und *Athanasios Papadopoulos Kerameus,* sahen sich durch Xanthopoulos EO. XVII 345—348 kürzere *Notes biographiques* gewidmet. Als *Un byzantiniste russe tué par les bolcheviks* wurde von Salaville ebenda XXI 52f. *Théodore Ouspensky* (1845—1920) gewürdigt. مستشرق اميركى يسوعى

(الاب ولتر درام) *Un orientaliste Jésuite américain (le P. W. Drum)* hat M. XX 464—470 durch Ghoreyieb, *Un juriste byzantinologue: Henry Monnier* EO. XX 251—254 wieder durch Salaville eine Würdigung seiner Lebensarbeit gefunden. Eine Mehrzahl von Veröffentlichungen betrifft die oft so Wertvolles an schwer zugänglicher Stelle bergende periodische Literatur in armenischer Sprache. Hierher gehören ein anonymes: Լիակատար Ցուցակ Հայերէն Լրագիրներու *(Vollständiges Verzeichnis der armenischen Zeitschriften der Mechitheristenbibliothek in Wien)* HA. XXXVI 61—64. 319f. 413—416. 508—512. 604—608. 669—672; XXXVII 90—96. 189—192. 285—288. 380—384. 565—568; XXXVIII 93—96, ein Ցուցակ ժամանակագրական Հայերէն լրագիրներու *(Chronologisches Verzeichnis der armenischen Zeitungen)* von R. K. ebenda XXXVIII 380—384. 479f. und die Mitteilungen von A. Kh. über Հայերէն նոր թերթեր *(Neuerschienene Zeitungen)* XXXVI 309—315 und von Eremian über Նոր Ջուղայի Լրաբերը *(Die Zeitschrift „Nachrichten von Neu-Julfa")* XXXV 598—603. Berichte über literarische Neuerscheinungen auf engeren Gebieten sind ein *Bulletin de théologie orientale* von Janin EO. XXI 67—84, eine *Bibliographie slave* von Strannik ebenda XXII 78—87 und die speziell an Arbeiten S. G. Mercatis anschließenden *Mélanges de philologie byzantine* von Emereau XX 295—300. Umfassend haben für *Christian Egypt* JEA. I 47—73; II 24—28; III 50—54; IV 47—57 bezüglich der JJ. 1911—1914 Gaselee und bezüglich der JJ. 1915f. Crum über die literarische Produktion berichtet. Den byzantinistischen Berichten der BZ. und BNgJb. ist eine besonders reiche *Bibliographie* für das armenische Studiengebiet REA. I 183—216. 463—486; II 349 bis 369 zur Seite getreten, neben der Kogians Մատենագիտական Տեղեկութիւններ *(Bibliographische Mitteilungen)* für die JJ. 1921 bis 1923 HA. XXXVI 56—61. 316—318; XXXVII 80—88; 279—285; 374—378; XXXVIII 184—190 zu nennen bleiben. Auf die *Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert* bezieht sich ein Literaturbericht von Baumstark JbLw. I 155—161; II 163—170; III 223 bis 228.

Druck der Offizin W. Drugulin in Leipzig.